LA

PHILOSOPHIE

DE PLATON

ŒUVRES D'ALFRED FOUILLÉE

I. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

La Philosophie de Platon. Nouvelle édition. 4 vol. petit in-8° (Hachette). Chaque volume se vend à part. . . . . . . 8 fr.
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et par l'Académie française.

La Philosophie de Socrate. 2 vol. in-8° (F. Alcan).
Ouvrage couronné par l'Académie des sciences morales et politiques.

Histoire générale de la Philosophie. 12e édition, avec des chapitres inédits. 1 vol. in-8° (Delagrave).

Extraits des Grands Philosophes, faisant suite à l'*Histoire de la philosophie* (Delagrave).

II. — PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

La Liberté et le Déterminisme. 6e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

L'Évolutionnisme des Idées-Forces. 6e édit. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

L'Avenir de la Métaphysique fondée sur l'expérience. 2e édit. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Le Mouvement idéaliste et la Réaction contre la science positive. 3e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Le Mouvement positiviste et la Conception sociologique du monde. 2e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes, 4e éd. 1 vol. in 8° (F. Alcan).

Esquisse d'une interprétation du monde, d'après les manuscrits de l'auteur, collationnés par E. Boirac. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

III. — PSYCHOLOGIE INDIVIDUELLE ET COLLECTIVE

La Psychologie des Idées-Forces. 6e édit. 2 vol. in-8° (F. Alcan).

Tempérament et Caractère. 4e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

La psychologie du peuple français. 5e édit. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Esquisse psychologique des peuples européens. 5e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

IV. — MORALE

Critique des systèmes de morale contemporains. 6e édit. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

La Morale des Idées-Forces. 4e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Eléments sociologiques de la morale. 2e éd. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Le Moralisme de Kant et l'Amoralisme contemporain. 2e éd. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Nietzsche et l'Immoralisme. 4e édition. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

La Morale, l'Art et la Religion selon Guyau. 8e édition très augmentée. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Pages choisies des grands écrivains : J.-M. Guyau. 6e édition. 1 vol. in-18 (Colin).

L'Idée moderne du droit. Nouvelle édition. 1 vol. in-18 (Hachette). . . . . 8 fr.

La France au point de vue moral. 5e édit. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

V. — SOCIOLOGIE

La Science sociale contemporaine. 6e édition avec une nouvelle préface. 1 vol. in-18 (Hachette) . . . . 8 fr.

La Propriété sociale. 4e édit. 1 vol. in-18 (F. Alcan).

Le Socialisme et la Sociologie réformiste. 2e éd. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

La Démocratie politique et sociale en France. 2e éd. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Humanitaires et libertaires au point de vue sociologique et moral. Etudes critiques. 1 vol. in-18 (F. Alcan).

VI. — SCIENCE DE L'ÉDUCATION

L'Enseignement au point de vue national. 5e édition, avec une nouvelle préface. 1 vol. in-18 (Hachette). . . . . 8 fr.

Les Études classiques et la Démocratie. 1 vol. in-18 (Colin).

La Réforme de l'enseignement par la philosophie. 1 vol. in-18 (Colin).

La Conception morale et civique de l'enseignement. Editions de la *Revue Bleue*. 1 vol. in-18.

La Philosophie et la Sociologie d'A. Fouillée, par Augustin Guyau, avec biographie, portrait et extraits inédits. 1 vol. in-8° (F. Alcan).

Coulommiers. — Imp. Paul BRODARD. — 819-7-22.

LA PHILOSOPHIE DE PLATON

PAR

ALFRED FOUILLÉE

OUVRAGE
COURONNÉ PAR L'ACADÉMIE DES SCIENCES MORALES ET POLITIQUES
ET PAR L'ACADÉMIE FRANÇAISE

TOME DEUXIÈME

ESTHÉTIQUE, MORALE ET RELIGION PLATONICIENNES

NOUVELLE ÉDITION

LIBRAIRIE HACHETTE
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, PARIS

1922

LA
PHILOSOPHIE
DE PLATON

LIVRE VIII

ESTHÉTIQUE DE PLATON

CHAPITRE PREMIER

L'IDÉE DU BEAU

I. Définition et caractère du Beau en soi. Le *Premier Hippias.* L'Idée du Beau n'est point le plaisir, ni l'unité, ni la convenance. Identité du Bien et du Beau. — II. Les beautés particulières dans la nature et dans l'humanité. Comment elles reproduisent les caractères du Beau en soi.

I. Platon nomme toujours le beau, fin de l'amour, à côté du bien et du juste; partout il place au premier rang des Idées cette « beauté première qui, par sa présence, rend belles les choses que nous appelons belles, de quelque manière que cette communication se fasse [1]. »

Cette beauté absolue et immuable ne peut guère se définir, bien qu'elle soit un principe de définition pour les beautés particulières. Examinons cependant si l'on peut

1. *Hippias*, 286, d. Cf. *Rép.*, V.

y faire rentrer quelque Idée déjà connue de nous, et si le beau n'enveloppe point dans son unité essentielle une pluralité d'attributs déterminables.

Demandez à un esprit vulgaire de définir le beau en soi, il ne manquera pas de le confondre avec les objets particuliers dans lesquels la beauté réside [1]. Aussi, quand Socrate adresse cette question à Hippias, le sophiste répond grossièrement que la beauté, c'est une belle femme. Une telle réponse excite l'ironie de Socrate : — Quoi donc! une belle cavale n'est-elle pas belle? une belle lyre n'est-elle pas belle? et peut-on dire que la beauté qui appartient à un objet particulier soit le principe de la beauté qui existe dans les autres? Tant qu'on ne sortira point du particulier, on ne trouvera pas la raison du beau. D'ailleurs, la beauté dont parle Hippias n'a rien de fixe : une belle cavale est laide par comparaison avec une belle femme, et une belle femme est laide en comparaison d'une déesse. Est-ce donc là la beauté absolue, la beauté sans mélange?

Hippias cherche alors, au lieu d'un exemple particulier, quelque chose de plus général, et prétend que c'est l'or qui donne aux objets la beauté. On sait que ce métal était d'un grand usage dans les procédés de l'art antique. Mais Socrate répond que l'ivoire n'est pas inférieur à l'or. Le sophiste comprend enfin qu'il faut quitter le domaine des objets physiques, et il place la beauté dans la considération, dans la richesse, dans une longue vie. Mais une telle définition est trop étroite encore : elle ne convient pas aux objets de l'art ni de la nature.

Socrate propose alors ses définitions, qui contrastent par leur généralité avec celles d'Hippias. « Le beau est le convenable; le beau est l'utile. » Ce sont les mêmes définitions qu'on retrouve dans les *Mémorables* de Xénophon et dans plusieurs passages de Platon lui-même, principa-

1. V. *Rép.*,

lement dans le *Gorgias* et dans le *Premier Alcibiade* [1]. Pourtant Platon les rejette ici, ce qui a paru contradictoire aux commentateurs. Mais il faut bien considérer quel est le véritable objet de la recherche entreprise dans le *Premier Hippias* : il s'agit de déterminer *le beau en soi qui orne et embellit toutes les autres choses, du moment qu'elles en participent, non pas ce qui est beau, mais ce que c'est que* LE *beau*: « Toutes les belles choses ne sont-elles point belles par le beau? Ce beau n'est-il pas quelque chose de réel? » C'est donc l'*Idée du beau* dont le *Premier Hippias* cherche la détermination. Dès lors, le point de vue socratique, qui considère les Idées non dans leur séparation (τό χωριστόν), mais dans leur *immanence*, se trouve subordonné au point de vue platonicien de la *transcendance*. Les définitions de Socrate, fort acceptables au premier de ces points de vue, deviennent insuffisantes, relatives et provisoires quand il s'agit du *beau en soi*, simple, un, absolu. La convenance et l'utilité, quoique pouvant, aux yeux de Platon comme de Socrate, être mises en équation avec les *choses* belles, dont elles sont inséparables dans la mesure où ces choses sont belles, ne peuvent cependant être identifiées avec *le* beau *en soi*, dont elles ne sont que des dérivés et des manifestations particulières [2]. Parce que les *choses* belles sont en fait les choses *convenables*, *utiles*, *agréables*, il ne s'ensuit pas que *le* beau *lui-même* soit simplement la *convenance*, l'*uti-*

1. « Pour commencer par les beaux corps, quand tu dis qu'ils sont beaux, n'est-ce point, ou par rapport à l'*usage* qu'on en peut tirer, ou en vue d'un certain *plaisir*, parce que leur aspect fait naître un sentiment de joie dans l'âme de ceux qui les regardent?... N'appelles-tu pas belles de même toutes les autres choses, soit figures, soit couleurs, pour le *plaisir* ou l'*utilité* qui en revient, ou pour l'un et l'autre à la fois? » *Gorg.*, V, 474, b, c, d. — Κατά ταὐτόν γέ ἐστι καλὸν καὶ ἀγαθόν, 1er *Alcib.*, 115, a, b, c.

2. « Le philosophe ne prend jamais les choses belles pour le Beau lui-même. » *Rép.*, V, *loc. cit.*

lité, le *plaisir*. Ainsi, la convenance est un rapport entre plusieurs objets, et par conséquent entre les parties d'un tout; mais, dit Platon, de deux choses l'une : si les parties sont belles en elles-mêmes, leur beauté ne vient pas de leur arrangement; si elles ne sont pas belles, l'arrangement ne peut produire que l'*apparence* ou le phénomène de la beauté, et comme son *imitation* [1]. Or la beauté en tant qu'*apparaissant* dans les phénomènes qui l'imitent n'est pas l'objet du *Premier Hippias*. Ce dialogue, Platon nous en avertit formellement, roule sur la beauté dans son *être* absolu, sur le réel de la beauté. L'ordre et la convenance font *paraître* le beau dans les choses; soit; mais le beau lui-même est autre chose que cet ordre et cette convenance, comme le modèle est autre chose que son image. — De même, le beau en soi n'est point *les choses utiles*, simples moyens relatifs à leur but. Seule, la bonté du but mesure l'utilité du moyen et par conséquent sa beauté. — Le beau serait donc seulement ce qui est utile à une bonne fin, ce qui a la *puissance* de produire le bien [2]. Mais cette dernière définition est encore inexacte au point de vue métaphysique. Si le beau est ce qui produit le bien, le beau est la cause, et le bien est rabaissé au rang d'*effet*. Le bien n'est donc plus ni indépendant, ni primitif, ni absolu; au lieu d'être un principe et une fin, il n'est plus qu'une conséquence et un moyen; l'ordre rationnel des Idées est entièrement renversé. On le voit, l'utilité et la convenance ne sont que le phénomène de la beauté et sa forme sensible. Il en est de même du plaisir. Si le beau était l'agréable, les plaisirs les plus grossiers et les plus honteux seraient beaux, ce qui est impossible. Dira-t-on que le beau consiste seulement dans les plaisirs de la vue et

1. *Hippias*, p. 287, sqq. Ce passage ne nous semble pas avoir été compris par la plupart des interprètes.
2. *Hipp.*, p. 293, 295, 297, sqq.

de l'ouïe, qui sont les plus purs, les moins nuisibles? On retombe alors dans la théorie de l'utile, déjà appréciée [1].

Ainsi, ni le plaisir, ni l'utilité, ni la convenance, caractères de la beauté particulière, phénoménale et immanente, ne peuvent expliquer le beau en soi, réel et transcendant. L'*Hippias*, dialogue purement négatif, ne donne pas d'autres définitions [2]. Cependant la doctrine de Platon sur le beau n'est pas aussi insaisissable qu'on pourrait le croire.

D'abord, si le principe du beau est quelque part, ce ne sera certainement pas dans le monde matériel, mais dans l'âme; on peut même dire que la beauté est un caractère de l'âme, capable de s'exprimer sous des formes visibles : « Comment n'est-il point absurde que, n'y ayant rien de beau et de bon dans le corps, ni dans toute

1. *Hippias*, p. 298, sqq.

2. Ce n'est pas une raison pour prétendre, avec beaucoup de critiques, y compris Grote, que Platon prend plaisir à détruire de ses propres mains toutes les théories de ses autres dialogues. Nous venons de voir que la contradiction prétendue tient à une différence de questions marquée par Platon même. En vain ce dernier prévient le lecteur qu'il cherche non *ce qui est beau* (comme l'utile, le convenable, l'agréable), mais le *beau en soi qui orne et embellit toutes choses;* ce sont des paroles perdues pour les critiques, qui ne veulent voir dans les dialogues que des exercices de gymnastique intellectuelle. Platon, loin d'être indifférent aux systèmes, est tellement systématique qu'il établit une distinction profonde entre le point de vue transcendant du beau absolu identique au bien, et le point de vue immanent et socratique des choses belles (convenables, utiles, agréables, etc.). C'est donc encore aux *Idées* que tend le *Premier Hippias,* comme presque tous les dialogues de Platon, quoi qu'en dise Grote. Notons en outre que, parmi les définitions du beau, il en est une qui n'est pas attaquée dans l'*Hippias,* mais que Platon au contraire laisse entrevoir. N'a-t-il pas montré que le *bien* devait être principe et fin du Beau, et non *effet?* Encore une fois, la plupart des contradictions et des incohérences qu'on croit voir dans Platon tiennent à l'inattention des critiques ou à leur myopie.

autre chose, *si ce n'est dans l'âme seule*, le plaisir fût le seul bien de cette âme? (Μηδεν ἀγαθὸν εἶναι μηδὲ καλὸν, μήτε ἐν σώμασι, μήτε ἐν πολλοῖς ἄλλοις πλὴν ἐν ψυχῇ [1]....) » L'âme est le principe de l'activité et de la vie; la beauté est donc quelque chose de vivant et de fécond. C'est son premier caractère.

Mais toute âme n'est pas belle, et la vie à elle seule, dans le développement de ses puissances multiples, ne constitue pas la beauté. Il faut ajouter un élément nouveau, l'unité et l'ordre. Dans le *Timée*, Platon nous dit que Dieu fit *un seul* monde, afin que le monde fût beau et parfait [2]. Il considère donc l'unité comme essentielle au beau, parce que l'unité, en s'ajoutant au multiple, produit l'harmonie et l'ordre. « *Rien n'est beau sans harmonie* [3], » dit Platon dans le *Timée*. « *En toutes choses, la mesure et la proportion* constituent la beauté comme la vertu (μετριότης καὶ συμμετρία) [4]. » Mais c'est encore là un point de vue tout immanent, quoique très supérieur à ceux qui précèdent.

C'est de l'intelligence que viennent l'ordre et l'unité dans les choses. S'il en est ainsi, ne faudrait-il point dire que le beau est l'objet même de l'intelligence : la vérité? — Telle est l'opinion prêtée à Platon par ceux qui lui attribuent la définition célèbre : *Le beau est la splendeur du vrai*.

Cette définition, outre qu'elle n'est justifiée par aucun texte, n'est point l'expression exacte de la doctrine platonicienne. Sans doute, la vérité et la science sont au nombre des choses les plus belles; elles sont même voisines de la beauté absolue et paraissent d'abord se confondre avec elle. Mais Platon dit formellement dans la *République* qu'il y a une chose plus belle encore que la

1. *Phil.*, 55, b; tr. Cousin, 452.
2. *Tim.*, tr. Cousin, 120. — 53, b.
3. *Ib.*, 234.
4. *Phil.*, 64, e.

vérité et la science, l'Idée du bien. « Considère cette Idée comme le principe de la science et de la vérité ; tu ne te tromperas pas en pensant que l'Idée du bien en est *distincte* et les *surpasse en beauté*..... La science et la vérité ont de l'analogie avec le bien, qui est *d'un prix tout autrement relevé*... Sa *beauté* doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il produit la science et la vérité, et qu'il est encore *plus beau qu'elles :* αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν [1]. »

Si donc la beauté se trouve dans un principe supérieur à la vérité et à la science, il est inexact de l'appeler la splendeur du vrai, et il faut l'appeler plutôt la splendeur du bien.

Cette dernière définition rend parfaitement l'esprit, sinon la lettre, de la doctrine platonicienne. La vraie pensée de Platon, en effet, c'est que la beauté est identique avec la perfection ou avec le bien. Et il n'entend pas seulement par là, comme l'ont cru quelques interprètes, le bien moral [2]. Il s'agit du bien en soi, principe suprême des Idées. Le bien absolu et la beauté absolue sont pour Platon entièrement synonymes. Ce qui est accompli de tout point, achevé et parfait, παντελῶς ὄν, τέλειον, ἀγαθον, est beau. Les modernes eux-mêmes n'emploient-ils pas à chaque instant l'une pour l'autre les expressions suivantes : perfection, idéal, beauté ?

On ne peut nier que Platon étende l'identité du bon et du beau au bien moral ; mais ce n'est là qu'une application particulière, plus ou moins contestable, d'une théorie toute métaphysique à son origine. Si l'on oublie que le bien est identique à la perfection, on ne peut plus rien comprendre à l'esthétique platonicienne.

L'identité du bien et du beau est affirmée par Platon

1. *Rép.*, 508 ; tr. Cousin, 57.
2. Par exemple, M. Ch. Lévêque, dans sa *Science du beau* (t. II, *les Doctrines*).

dans une multitude d'endroits : « Tout ce qui est bon est beau », dit-il dans le *Timée*[1]. Et dans le *Banquet*, lorsqu'il décrit en termes si magnifiques la beauté éternelle, non engendrée et non périssable, il la représente comme le dernier terme de l'échelle dialectique, et par conséquent comme identique au bien.

Aussi, au point de vue absolu, il n'y a aucune différence entre la beauté suprême et la suprême bonté. Cependant, si l'on considère la perfection dans ses rapports avec nous, le beau pourra paraître un simple aspect du bien. Tel est le sens de cette phrase du *Philèbe :* « Si nous ne pouvons saisir le bien sous une seule idée, saisissons-le sous trois idées : celles de la *beauté*, de la *proportion* et de la *vérité*[2]. » A ce nouveau point de vue, la beauté devient sœur de la vérité et de la proportion, et toutes les trois sont filles du bien. En d'autres termes, le bien est la substance; la beauté, l'ordre et la vérité sont les attributs. L'ordre et la vérité sont le bien en tant que suprême Intelligible; la beauté est le bien en tant que suprême Aimable (πρῶτον φιλον).

De cette manière, la véritable hiérarchie des Idées est rétablie, et on comprend pourquoi Socrate repoussait avec tant d'énergie la définition d'Hippias qui faisait du beau le père du bien, confondant ainsi l'*attribut*, l'effet, avec la *substance*, avec la cause.

En conséquence, le bien et le beau s'identifient et se distinguent suivant le point de vue. Le bien, l'ordre, le beau, le vrai, sont intimement unis dans le principe suprême des choses, quoique différents au point de vue logique. Ne nous étonnons point que Platon les rapproche et même les confonde souvent. Outre qu'il aime à garder toute la liberté de son imagination et de son style, on dirait qu'il sent que l'excès de rigueur dans les expres-

1. *Tim.*, p. 54.
2. *Phil.*, p. 63.

sions nuit parfois à la rigueur même des idées. En général, il n'aime pas à définir tout ce qui tient à l'absolu, ni le bien, ni le beau, ni le vrai, parce que toute définition est trop étroite et qu'un principe ne peut se définir. Essayez plutôt d'enfermer la beauté dans une définition, et vous verrez si l'Idée ne brisera pas bientôt sous vos yeux la frêle enveloppe dans laquelle vous aurez voulu l'enfermer.

Platon eût préféré des identités, telles que : Le beau est le bien. Sa doctrine se résume dans les propositions suivantes :

1° Le beau particulier est le bien particulier, convenance, utilité, agrément, proportion. (Question de l'*immanence*, à laquelle se bornait Socrate.)

2° Le beau en soi est le bien en soi, dont aucune chose particulière ne peut fournir la définition adéquate. (Point de vue de la transcendance et des Idées, propre à Platon [1].)

II. Tous les caractères du beau en soi se retrouvent dans les beautés particulières que nous offre le spectacle de la Nature ou de l'Humanité.

Le monde, *ouvrage d'un art divin* [2], est beau, parce que la suprême bonté l'a fait *semblable* à *elle-même*

1. M. Ch. Lévêque, dans son livre sur la *Science du beau* (t. I, p. 167), rejette l'identité du beau et du parfait. Il suppose un être qui se repose après avoir atteint sa fin, et dit que cet être ne sera pas beau sans mouvement et sans vie. Mais, répondrait Platon, la fin d'un être borné ne peut être atteinte, d'où suit pour cet être la nécessité du mouvement et de la vie, qui font eux-mêmes partie intégrante de cet être. Donc, au point de vue de l'immanence, les êtres sont d'autant plus beaux qu'ils sont plus parfaits. D'autre part, au point de vue transcendant, dira-t-on que Dieu n'est pas beau parce que sa perfection suprême exclut le mouvement? Non, dirait Platon, car elle enveloppe une activité supérieure. Ici encore perfection = beauté.

2. *Soph.*, C., 313-318.

(παραπλήσια ἑαυτῷ). Sa beauté vient de ce qu'il contient une *âme*, et dans cette âme une *intelligence* [1]. C'est un « animal *visible* et *un* ». Dieu l'a créé *seul* et *unique;* et *du désordre il a fait sortir l'ordre* [2]. Il a placé dans le monde toutes les espèces d'animaux possibles, *afin qu'il y en eût autant que dans l'animal réellement existant;* de là la variété de l'univers.

Variété, unité, ordre, vie, âme, intelligence, bonté, tels sont les caractères de l'œuvre divine; ce sont les caractères du beau lui-même.

L'homme est aussi l'image d'une Idée divine, et par conséquent de Dieu même; car les dieux inférieurs qui l'ont créé ont pris leur père pour modèle. L'homme, ce petit *monde*, a comme le monde lui-même un corps et une *âme*. Il faut d'abord qu'entre ces deux parties il y ait harmonie et proportion. « Quand un corps faible et chétif traîne une âme grande et puissante, ou lorsque le contraire arrive, l'animal tout entier est dépourvu de beauté, car il lui manque l'harmonie la plus importante; tandis que l'état contraire donne le spectacle le plus beau et le plus agréable qu'on puisse voir [3]. » La même harmonie doit régner dans les parties du corps et surtout dans les parties de l'âme. « Il faut établir en soi l'ordre et la concorde, et mettre entre les trois parties de son âme un accord parfait, comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie [4]. » La vertu est donc la *beauté* de l'âme, « tandis que, au contraire, le vice en est la maladie, la *laideur*, la faiblesse [5] ».

Ici se manifeste l'identité du *bien moral* et du beau moral, application particulière du grand principe de Platon. Dans le *Gorgias*, le beau et le juste sont identifiés.

1. *Tim.*, C., 119.
2. *Ib.*, 120.
3. *Tim.*, C., 234.
4. *Rép.*, IV, 244, C.
5. *Ib.*, 246.

Dans le *Philèbe*, après une analyse de l'Idée du bien, Platon conclut en disant : « L'essence du bien nous est donc échappée et *s'est allée jeter dans celle du beau;* car, en toute chose, la mesure et la proportion constituent la beauté comme la vertu [1]. »

Rien n'est plus simple à comprendre que cette identification du bien et du beau chez un Grec. Rappelons-nous, en effet, le culte des Grecs pour la beauté en général, et en particulier pour la beauté des formes. Dans leur admiration enthousiaste d'artistes, ils jugeaient souvent le caractère et les qualités des hommes d'après leur figure et leur corps. Pour eux, un orateur bien fait, aux gestes élégants et aisés, était déjà à demi éloquent; un adolescent aux traits doux et délicats passait facilement pour honnête et vertueux. Au contraire, ils ne pouvaient se représenter le vice que sous des dehors repoussants. Le type du lâche dans Homère, Thersite, est le plus laid des Grecs. De là une synonymie perpétuelle de la vertu et de la beauté, du vice et de la laideur. Platon est plein de cette doctrine, et sa conception de la beauté absolue dans l'être infiniment bon en est comme la consécration philosophique. Aussi transporte-t-il les mêmes idées dans l'ordre moral, qu'il s'agisse des actes, des sentiments ou des connaissances.

La beauté peut se trouver dans les actions de l'homme, soit spontanées, soit réfléchies. Le courage naturel est beau, puisqu'il est une perfection, une vertu naturelle (ἀρετή) [2]. Le courage libre et réfléchi est plus beau encore.

Les sentiments sont beaux quand ils ont quelque noble objet, comme la *mère patrie*, la vertu, la science [3].

Les connaissances sont belles quand elles s'attachent à la vérité. « Celui qui répond bien est bon et beau. » « Le

1. *Phil.*, C., 461.
2. *Lois*, XII, 379, C.
3. *Rép.*, IX, 193.

jugement vrai, la science, tous les effets qui en résultent sont beaux et bons. » « Il est beau de juger vrai, et honteux de juger faux [1]. » C'est donc la possession des Idées, en qui toute vérité réside, qui fait la beauté de l'intelligence, parce qu'elle en fait la perfection. Aussi *une des belles connaissances* [2] est celle qui a pour objet les dieux. Il est juste de déclarer étranger aux belles choses celui qui n'aurait ni zèle ni intelligence pour celle-là [3]. La plus belle des sciences est donc la dialectique et l'intuition des Idées (νόησις). Les autres connaissances, par exemple celles de la διάνοια, sont d'autant plus belles qu'elles en sont plus voisines. Les mathématiques sont celles auxquelles Platon accorde le plus de beauté. La perfection des formes géométriques le charme par l'ordre qu'elles expriment et les *nombres* qu'elles reflètent. Aussi, dans le *Timée*, célèbre-t-il avec enthousiasme les formes régulières et mathématiques des quatre éléments. « Voyons, dit-il, comment ces quatre corps sont devenus parfaitement beaux... Nous n'accorderons à personne qu'on puisse voir quelque part des corps plus beaux que ceux-là [4]. » On peut même reprocher à Platon d'avoir insisté trop exclusivement sur la proportion et l'ordre, comme éléments du beau, et d'avoir parfois sacrifié les autres caractères à ceux-là. C'est ainsi que son esprit géométrique lui fera méconnaître, dans l'idéal qu'il trace de la société parfaite, la beauté des sentiments naturels et de notre vivante liberté.

1. *Phil.*, C., 188, 208.
2. *Lois*, XII, 395.
3. *Ib.*, 396.
4. *Tim.*, C., 162.

CHAPITRE II

THÉORIE DE L'ART

I. L'art divin, idéal de l'art humain. — II. L'art humain. Deux sortes d'imitation : imitation de la réalité et imitation des Idées. La seconde est le véritable objet de l'art. — III. Fin de l'art : le Bien. Conséquences en esthétique et en politique. — IV. Les différents arts. Comment ils produisent la discipline du plaisir et de la douleur au moyen du Beau. Musique, danse, peinture, poésie, éloquence.

Comme Socrate, si Platon fut philosophe, il fut aussi artiste. Dracon fut son maître de musique dans sa jeunesse ; il apprit la peinture ; enfin, avant d'écrire ses dialogues, il avait composé beaucoup de vers. Quand nous ignorerions tous ces détails, les œuvres de Platon sont là pour nous témoigner combien il fut sensible à la beauté, et peut-être même, suivant par avance la marche qu'il enseigne dans la dialectique, il admira d'abord les belles formes, les beaux visages, les belles poésies, les beaux chants, avant de goûter le charme austère des beautés philosophiques.

Mais une fois adonné tout entier à la philosophie, il semble avoir eu quelque dédain pour les arts qui l'avaient charmé autrefois : s'il les accepte, ce n'est qu'à condition de les transformer et de les élever à la hauteur de la philosophie même. C'est ce qui ressortira de ses opinions sur la nature, l'objet, l'origine et le but de l'art.

I. « L'art de créer ou de faire (ποιητική) a deux parties. — Lesquelles? — L'une divine, l'autre humaine. Nous avons appelé puissance capable de faire, toute puissance qui est cause que ce qui n'était pas arrive à l'être. Tous les êtres vivants mortels, les végétaux qui croissent, soit d'une racine, soit d'une semence, à la surface de la terre; les corps inanimés fusibles et non fusibles contenus dans son sein, est-ce à quelque autre cause qu'à une puissance divine que nous attribuerons de les avoir fait passer du non-être à l'être?... Les choses que l'on dit produites par la nature sont l'œuvre d'un art divin; celles que les hommes *composent avec celles-là* sont l'œuvre d'un art humain, et par conséquent il y a deux manières de faire, l'une humaine, l'autre divine... » Dans chacun de ces arts, Platon établit une subdivision : l'art de produire les choses mêmes, et l'art de produire des ressemblances ou d'imiter. — « Ne disons-nous pas que l'art humain fait une véritable maison au moyen de l'architecture; et que, par la peinture, il en fait une autre, qui est une espèce de songe composé par nous à l'usage des gens éveillés? Toutes nos œuvres peuvent être rapportées ainsi à nos deux manières de faire : la chose même, à notre art de faire les choses; le simulacre, à notre art de faire des simulacres [1]. »

L'art humain est donc analogue à l'art divin, et on ne peut comprendre le premier sans l'intelligence du second. Si le devoir de l'homme est d'imiter Dieu en toutes choses [2], l'artiste véritable sera celui qui ressemblera le mieux à l'éternel artiste. Le *Timée* ne nous montre-t-il pas les dieux inférieurs se réglant dans la formation de l'homme et des animaux sur l'exemple donné par le Père des dieux [3]? — « Dieux issus d'un Dieu, appliquez-vous,

1. *Soph.*, p. 356.
2. Voy. le *Théét.*, 22.
3. Les dieux inférieurs semblent désigner les grandes âmes *plastiques* des astres.

suivant votre nature, à former ces animaux, en imitant la puissance que j'ai déployée moi-même dans votre formation. » L'homme, à son tour, quand il crée, doit imiter dans la mesure de sa faiblesse les créations divines.

Or comment Dieu a-t-il procédé dans la formation du monde? Tout art, nous l'avons vu, consiste à produire soit des réalités, soit des images. Cette double puissance dont parle le *Sophiste*, Platon l'attribue à Dieu et en donne des exemples dans le Xe livre de la *République* et dans le *Timée*.

Dieu, d'après Platon, est l'auteur des *essences*, qui sont les choses vraiment réelles. Les objets même les plus vulgaires — le lit par exemple — ont cependant une raison d'être éternelle que Dieu conçoit, raison de possibilité qui constitue elle-même une réalité supérieure. « Dieu fait de soi et l'essence du lit et celle de toutes les autres choses [1]. » L'ensemble des Idées forme un modèle vivant de perfection, un idéal suprême qui est en même temps la suprême réalité. Dieu est donc artiste à ce premier titre qu'il produit et réalise éternellement l'idéal en lui-même. Il possède la première partie de l'art : celle qui consiste à créer des réalités.

Il possède également la seconde : celle qui consiste à produire des images ; car le monde, son œuvre, est l'image des Idées. Il ne faut pas croire pour cela que le monde soit entièrement dépourvu de réalité, car l'image, dit le *Cratyle*, n'est pas le contraire absolu de la réalité [2] ; le non-être, dit le *Sophiste*, n'est pas le contraire absolu de l'être. Quoi qu'il en soit, Dieu est l'auteur des apparences sensibles comme des essences intelligibles. Il produit en lui-même le modèle de toutes les choses possibles, et, fixant ses regards sur cet exemplaire éternel, il crée cette grande œuvre d'art qui est le monde.

1. *Rép.*, C., 240.
2. *Cratyle*. Voy. notre analyse dans le livre précédent.

II. L'artiste humain, pour ressembler à Dieu, devra aussi concevoir un idéal de beauté et l'imiter au moyen des éléments fournis par la nature. En effet, « l'artiste qui, l'œil toujours fixé sur l'être immuable et se servant d'un pareil modèle, en reproduit l'Idée et la vertu, ne peut manquer d'enfanter un tout d'une beauté achevée, tandis que celui qui a l'œil fixé sur ce qui se passe, avec ce modèle périssable, ne fera rien de bien [1] ».

Platon distingue donc deux sortes d'imitation : celle des Idées éternelles et celle des objets périssables. Il y a également deux sortes d'artistes ou *poètes* (ποιηταὶ) : ceux qui prennent pour objet le divin, et ceux qui imitent servilement, soit les choses matérielles, soit les sentiments, les passions, les vices, les ridicules de l'humanité. C'est à ces derniers qu'il donne par excellence, dans le Xe livre de la *République*, le nom de poètes imitateurs. Il y a deux Muses, dit-il encore dans le VIIe livre des *Lois*, et bien qu'elles puissent plaire l'une et l'autre, elles sont pourtant d'un caractère bien différent. La *Muse amie de la sagesse et de l'ordre* a cet avantage de rendre ses élèves meilleurs ; la Muse vulgaire et *flatteuse* a pour effet ordinaire de les corrompre [2].

Platon parle avec le plus grand mépris des arts qui se bornent à l'imitation de la réalité sans se proposer un idéal de beauté morale. A quoi bon, en effet, imiter ce qui existe déjà, si l'on n'y ajoute rien? Quoi de plus méprisable qu'un pareil métier. à quelque point de vue qu'on l'examine? Demandez au métaphysicien quel est le rang pour ainsi dire dialectique des arts qui imitent les objets matériels. L'Idée seule est réelle, nous le savons. Déjà l'objet sensible qui en participe est une imitation, qui tient du non-être autant que de l'être. Que sera-ce, s'il s'agit de l'imitation d'un objet sensible? Ce sera l'image

1. *Timée*, p. 46.
2. *Lois*, C., VII, 37.

d'une image, l'ombre d'une ombre. Un peintre habile à imiter est à première vue un artiste merveilleux. Il ressemble, sous certains rapports, à ce grand artiste qui fait toutes choses, « la terre, le ciel, les dieux, tout ce qui existe au ciel et sur la terre et dans les enfers [1] ». Car le peintre, lui aussi, peut faire toutes choses, mais à la manière d'un miroir qui reproduit tous les objets. Il imite les objets sensibles, qui eux-mêmes sont l'imitation des Idées; il est donc *éloigné de trois degrés de la réalité véritable*. « Ce qui fait qu'il exécute tant de choses, c'est qu'il ne prend qu'une petite partie de chacune; encore ce qu'il en prend n'est-il qu'un fantôme. Il ne fait illusion qu'aux enfants et aux ignorants. »

Si encore le peu de réalité de l'œuvre était compensé par la portée morale! Mais il n'en est rien, d'après Platon. Ces peintres qui reproduisent toutes choses, ces poètes qui, comme Homère, introduisent dans leurs vers toutes les passions, tous les vices, tous les caractères, mauvais ou bons, s'adressent aux sens et à l'opinion, jamais à la raison. « Si donc, d'une part, la peinture, et en général tout art qui consiste dans l'imitation, accomplit son œuvre bien loin de la vérité, de l'autre, cet art a commerce et amitié avec une partie de nous-mêmes bien éloignée de la sagesse, et d'où il ne provient rien de vrai et de solide. Ainsi l'imitation, mauvaise en soi, et en mauvaise compagnie, ne produit que des fruits mauvais. »

Beaucoup d'interprètes ont vu là une condamnation de tous les arts, sans exception. C'est qu'ils n'ont pas saisi la distinction établie par Platon lui-même entre les deux espèces d'imitation, l'une matérielle, l'autre idéale; entre les deux muses, l'une qui parle aux sens, l'autre qui s'adresse à l'esprit. Platon ne veut condamner que l'imitation de la réalité sans portée morale, et il a le tort de ranger Homère parmi ces vulgaires « imitateurs ».

1. *Soph.*, p. 254.

D'autres critiques ont cru que Platon plaçait l'objet de l'art dans la reproduction de la réalité. Emeric David se flatte de trouver dans Platon un appui en faveur de sa doctrine. On voit pourtant quel est le mépris du disciple de Socrate pour les arts d'imitation. Ritter tombe dans la même erreur et prête à Platon la doctrine de l'imitation matérielle, dont nous verrons tout à l'heure une nouvelle réfutation.

La vérité est que Platon, loin de pencher vers le réalisme dans l'art, aboutit au contraire à un idéalisme exagéré et moins artistique que moral. C'est ce dont on se convaincra en lisant le IIe livre des *Lois*. Platon y démontre en termes fort clairs que le but, l'objet des arts n'est ni le plaisir ni la simple imitation de la nature, mais l'expression d'un idéal de beauté, qu'il confond entièrement avec l'idéal de la vertu.

III. Il semble au premier abord que les arts aient pour fin l'agrément qu'ils procurent. « Le plaisir est le but des fêtes : il est dans l'ordre que la victoire et tous les honneurs soient pour celui qui aura le plus contribué au plaisir de l'assemblée [1]. » Mais un peu de réflexion dissipe cette erreur. Si l'on déclarait, dit Platon, que *le prix appartiendra à celui qui aura le mieux diverti les spectateurs* par n'importe quels moyens, voyez ce qui en résulterait. Des concurrents arriveraient de tous côtés. « Les uns viendraient réciter quelque poème héroïque, comme eût pu faire Homère ; d'autres y chanteraient des vers sur le luth ; celui-ci jouerait une tragédie, celui-là une comédie. Je ne serais pas même surpris qu'il y vînt quelque charlatan avec des marionnettes, et qu'il se flattât plus qu'aucun autre de l'espérance de la victoire. Et en effet, si les petits enfants sont pris pour juges, n'est-il pas vrai qu'ils se déclareront en faveur du charlatan? Le suffrage

1. *Lois,* II, 54.

des enfants un peu plus grands sera pour le poète comique ; celui des femmes d'un esprit cultivé et de la plupart des spectateurs pour le poète tragique. » Quant aux vieillards, ils préféreront l'épopée. Comment donc tirer un jugement sûr et une règle véritable de ce conflit de sentiments variés? « La plus belle muse est celle qui plaît à ceux qui valent davantage, ou même à un seul, s'il vaut mieux que tous les autres [1]. »

Le plaisir, pour les arts, n'est qu'un moyen. Leur fin est ailleurs.

Est-elle dans l'imitation exacte de la nature? — Certes, on ne peut nier que l'exactitude dans la reproduction ne soit un mérite nécessaire. « Nos vieillards, qui recherchent la plus parfaite musique, ne s'attacheront point à celle qui est agréable, mais à celle qui est *juste;* et la justesse de l'imitation consiste, comme nous l'avons dit, dans la juste représentation de la chose imitée. » De même, un peintre doit respecter la vérité dans ses imitations : il faut que le premier venu puisse reconnaître les objets représentés. Mais cela suffit-il? « Lorsqu'on sait que la chose qu'un artiste a voulu représenter sur la toile ou sur le marbre est un homme, et qu'il en a exprimé fidèlement toutes les parties, avec la couleur et la figure convenables, s'ensuit-il nécessairement qu'on soit en état de juger d'un coup d'œil de la *beauté* d'un ouvrage ou de ses défauts? — *En ce cas, nous nous connaîtrions tous en peinture.* — Tu as raison. En général, à l'égard de cette imitation, soit en peinture, soit en musique, soit en tout autre genre, ne faut-il pas, pour en être un juge éclairé, connaître *ces trois choses :* en premier lieu, l'objet imité ; en second lieu, si l'imitation est exacte ; enfin, *si elle est belle*, que cette imitation soit faite par la parole, ou par la mélodie, ou par la mesure? » Ce passage décisif montre que, d'après Platon, l'*imitation des objets* est un moyen ; l'*ex-*

1. *Lois,* II, 86.

pression du beau, la fin véritable; et le *plaisir*, un simple résultat qui n'a de valeur que par les sentiments dont il est l'effet. Le seul but de l'art, c'est la beauté idéale.

Dans la danse, par exemple, « la beauté provient d'une *juste* imitation des *beaux* corps et des *belles* âmes, tandis qu'*ordinairement l'imitation ne tombe que sur le corps;* voilà la *beauté* en ce genre, et le contraire ne peut être appelé beau ». Ce passage est en harmonie parfaite avec la théorie qui précède : l'imitation doit être *juste*, et en outre elle doit prendre pour objet le *beau.*

Seulement, il faut bien comprendre ce que Platon entend par cette beauté.

L'objet que les arts représentent le plus souvent, c'est l'âme humaine, avec toutes ses passions. Or l'âme n'est *belle* que dans la mesure même où elle est *bonne*. Pour Platon, le beau est identique au bien, et en particulier la beauté de l'âme est identique à sa perfection morale. Platon ne s'aperçoit pas qu'il peut y avoir dans l'âme et dans ses facultés naturelles des éléments de beauté autre que la beauté morale, produit de la raison et de la volonté. Grâce à cette observation incomplète, il aboutit à transformer l'idéal de l'artiste en celui du moraliste. La science du beau est absorbée dans la science de la vertu, sous prétexte que l'Idée du beau en soi est identique à l'Idée du bien en soi.

De là découlent deux grandes conséquences, l'une relative à l'esthétique, l'autre à la politique.

L'idéal de l'artiste est le bien moral, le devoir, loi suprême de la volonté. Un tel idéal se confond avec la conception de l'ordre; il est sublime, mais abstrait. La vie, avec le développement varié de ses puissances, la sensibilité, avec toutes ses passions, sont bannies entièrement de l'art. Les poèmes, par exemple, deviennent des recueils de maximes philosophiques. C'est un idéalisme tellement austère qu'il est incompatible avec les vraies conditions

de l'art [1]. Comment s'étonner de retrouver dans l'esthétique de Platon les mêmes tendances que dans sa métaphysique? La théorie des Idées aboutit à concentrer toute réalité dans ce qui est un, éternel, immobile : l'universel est tout, l'individu n'est rien. Il en devait être de même dans la théorie de l'art. Point de passions ni de mouvement; pas de caractères vivants et individuels, mais la majesté de l'universel et la perfection uniforme d'une vertu surhumaine. Entre l'art matériel qui se confine dans l'imitation du réel, et l'art abstrait qui se perd dans la philosophie morale, Platon n'a point vu d'intermédiaire.

Les conséquences politiques sont plus graves encore que les conséquences esthétiques. C'est l'asservissement le plus complet de l'art à la volonté du législateur. A la place de ce que Platon appelait la théâtrocratie, il nous propose une sorte de théocratie, ou plutôt, s'il est permis à son exemple de fabriquer un mot nouveau, une sophocratie.

Suivons-le dans l'appréciation des différents arts, et nous y verrons se produire cette double conséquence de sa théorie.

IV. Les arts ont pour but « la discipline du plaisir et de la douleur » au moyen du beau. « Les Dieux, touchés de compassion pour le genre humain condamné par sa nature au travail, nous ont ménagé des intervalles de repos dans la succession des fêtes instituées en leur honneur; ils ont voulu que les Muses, Apollon leur chef, et Bacchus, les célébrassent de concert avec nous [2]. »

Tous les plaisirs qui proviennent de la vue et de l'ouïe et qui ont pour objet les formes, les mouvements et les

1. Nous ne pouvons admettre les raisons par lesquelles M. Lévêque prétend justifier Platon du reproche d'idéalisme abstrait dans l'art. M. Lévêque lui-même avoue que Platon a sacrifié l'élément de la puissance à celui de l'ordre. (*Ibid.*, t. II.)
2. *Lois*, II, 73, tr. Cousin. — 700, sqq.

sons, peuvent donner naissance à différents arts. Il n'en est pas ainsi des autres plaisirs, par exemple ceux du goût et de l'odorat; ne contenant aucun élément intelligible facile à saisir, ils demeurent étrangers au beau. L'éducation doit faire prédominer les premiers sur les seconds, en se servant des arts comme auxiliaires.

Or passons en revue les principaux plaisirs naturels d'où naissent les arts. « Il n'est presque aucun animal qui, lorsqu'il est jeune, puisse tenir son corps ou sa langue dans un état tranquille, et ne fasse sans cesse des efforts pour se mouvoir et pour crier. Aussi voit-on les uns sauter et bondir comme si je ne sais quelle impression de plaisir les portait à danser et à folâtrer, tandis que les autres font retentir l'air de mille cris différents. Mais aucun animal n'a le sentiment de l'*ordre* ou du *désordre* dans les mouvements, et de ce que nous appelons *mesure* et *harmonie*, tandis que ces mêmes divinités qui président à nos fêtes nous ont donné le sentiment de la mesure avec celui du plaisir. Ce sentiment règle nos mouvements sous la direction des Dieux et nous apprend à former entre nous une espèce de chaîne par le chant et la danse. » Ainsi le plaisir d'un côté, et de l'autre l'idée d'ordre, sont l'origine tout à la fois psychologique et métaphysique des arts. Réduisez l'homme au plaisir, rabaissez-le au rang des animaux, et vous rendrez tout art impossible. Mais faites intervenir la raison qui conçoit l'idée et l'amour qui la poursuit : aussitôt le plaisir, « chose mobile et indéfinie », prend la forme immuable de la beauté ; et cette soumission des caprices de la sensibilité aux lois de la raison, cette discipline du plaisir par « l'harmonie et la mesure », engendre la diversité des arts avec l'unité du but, qui est le perfectionnement de l'âme.

Platon montre une prédilection marquée pour l'art des chœurs, qui embrasse les chants et la danse. C'est que nulle part la mesure, l'harmonie, le *nombre*, ne jouent un plus grand rôle. Platon est naturellement amoureux

des formes et des lois mathématiques, parce qu'elles éveillent l'idée de l'ordre, qui elle-même est un des trois « aspects » principaux du bien [1]. Or le mouvement et le son, plus que tout le reste, sont soumis aux règles mathématiques. D'autre part, le moraliste s'unit toujours dans Platon au mathématicien, d'autant plus que l'idée d'ordre et de règle domine en morale. A ce nouveau point de vue, le chant et la danse obtiennent encore les sympathies de Platon, car c'est dans la voix et les mouvements que se reflète avec le plus de netteté la beauté ou la laideur de l'âme.

« En quoi donc ferons-nous consister la beauté d'une figure ou d'une mélodie? Dis-moi, les gestes et le ton de voix d'un homme de cœur dans une situation pénible et violente ressemblent-ils à ceux d'un homme lâche en pareille circonstance?... Toute figure, toute mélodie qui exprime les bonnes qualités de l'âme ou du corps, soit elles-mêmes, soit leur image, est belle : c'est tout le contraire si elle en exprime les mauvaises qualités [2]. »

C'est à cause de l'harmonie que l'ouïe a reçu la faculté de saisir les sons musicaux. « Quand on cultive avec intelligence le commerce des muses, l'*harmonie*, dont les mouvements sont semblables à ceux de notre âme, ne paraît pas destinée à servir, comme elle le fait maintenant, à de frivoles plaisirs; les muses nous l'ont donnée pour nous aider à régler sur elle et à soumettre à ses lois les mouvements désordonnés de notre âme, comme elles nous ont donné le *rythme* pour réformer les manières dépourvues de mesure et de grâce de la plupart des hommes [3]. » La voix humaine est donc l'instrument musical par excellence. Aussi Platon rejette l'emploi des instruments sans voix humaines, qu'il appelle

1. Voyez plus haut, *Phil.*, 63, d.
2. *Lois*, II, 77, 78, C.
3. *Lois*, ib.

un charlatanisme et une barbarie. « Jamais les Muses ne mêleraient ensemble des cris d'animaux, des voix humaines et des sons d'instruments. » C'est avilir l'art que de prétendre à l'imitation grossière des sons de la nature ou des cris des animaux. La voix, organe de l'âme, peut seule parler à l'âme.

Cette analyse aboutit à une remarquable définition de la musique : *C'est l'art qui, réglant la voix, passe jusqu'à l'âme* et lui inspire le goût de la vertu.

La vertu, tel est le but de la musique, comme de tous les arts. « Jamais personne n'osera dire que les danses et les chants du vice soient plus beaux que ceux de la vertu, ni qu'il prend plaisir aux figures qui expriment le vice, tandis que chacun se plaît à la Muse opposée. Il est vrai pourtant que la plupart mettent l'essence et la perfection de la musique dans le pouvoir qu'elle a d'affecter agréablement l'âme. Mais ce langage n'est point supportable. » Voici la source de nos erreurs sur ce point. Comme la danse et le chant ne sont qu'une « *imitation des mœurs* », ceux qui sont témoins de danses *analogues au caractère qu'ils ont reçu de la nature et de l'éducation* y prennent plaisir et disent qu'elles sont belles. Les âmes saines se plaisent au spectacle de la véritable beauté, mais c'est le contraire pour les âmes corrompues.

La musique efféminée et la danse impudique ne sont donc propres qu'à augmenter la corruption des méchants et à corrompre les bons eux-mêmes, car *on devient semblable à l'objet de sa contemplation, de même qu'on ressemble à ceux avec qui l'on aime à vivre.*

En face d'un tel danger, l'État, gardien suprême de la morale dans le système politique de Platon, ne peut demeurer indifférent. Il faut qu'il intervienne pour soumettre à des règles la musique et la danse et pour les ramener à leur véritable but. La fin de l'art, nous le savons, n'est pas le plaisir, mais l'Idée : plus il est voisin du plaisir, plus il se corrompt; plus il se rapproche de

l'Idée, plus il s'épure. Or le plaisir est chose mobile, amie du changement et de la nouveauté, tandis que l'Idée est immuable. Toute innovation dans les arts est donc un hommage rendu, non à l'Idée, mais au plaisir. La Muse qui cherche son succès dans la variété des jouissances est une Muse *flatteuse*, et par là même corruptrice; car, une fois qu'on a laissé le plaisir prendre le dessus, son insatiabilité ne fait que s'accroître, et il n'est satisfait que quand le second élément de l'art — l'Idée du beau — lui a été complètement sacrifié.

Telle est la transition par laquelle Platon aboutit à proscrire sévèrement toute innovation artistique. Il prend l'Égypte pour modèle, l'Égypte où *depuis dix mille ans* les ouvrages de peinture et de sculpture n'ont pas changé, l'Égypte où les mélodies sacrées se sont conservées intactes depuis le jour où Isis les enseigna aux prêtres de son culte. Ainsi, par une réaction exagérée, quoique naturelle, contre les excès et la licence des artistes grecs, le sentiment hellénique de la liberté, de la personnalité et du progrès, fait place chez Platon à l'esprit absolu et immuable de l'Orient.

Platon traite moins favorablement la poésie que la musique et la danse. Il fait dans le *Phèdre* et dans l'*Ion* l'éloge du délire, mais l'ironie est bien près de l'éloge.

Il y a, dit-il, quatre espèces de délire : celui de l'amour véritable, qui, loin d'être un mal, est la source des plus grands biens; celui des initiés, lorsqu'ils célèbrent les mystères et participent à la connaissance des vérités qu'ils renferment; celui des prophètes et des prêtresses inspirées; et enfin le délire des grands poètes, envoyé par les Muses. « L'inspiration, remplissant une âme délicate et pure, l'anime, la transporte et lui fait chanter des hymnes ou d'autres poèmes à la louange des anciens héros; par là, elle sert à instruire les races futures. Mais celui qui approche du sanctuaire poétique des Muses sans être possédé par le délire, et qui se persuade que l'art suffit

pour faire un poète, n'atteindra jamais la perfection : sa froide poésie sera toujours éclipsée par celle du poète inspiré[1]. » Platon, encore jeune sans doute quand il écrivit le *Phèdre*, où la poésie se mêle à la philosophie, n'avait pas encore pour l'art des Muses le dédain qu'il eut plus tard. Dans l'*Ion*, l'ironie se mêle à l'éloge. L'enthousiasme poétique ressemble à la vertu de l'aimant qui se communique d'anneau en anneau. La Muse elle-même inspire le poète, et, celui-ci communiquant à d'autres l'inspiration divine, il se forme une chaîne d'hommes inspirés. Le poète lyrique est comme la bacchante qui, après avoir perdu la raison, est transportée dans un monde supérieur et puise à des fleuves de lait ou de miel. « Le poète est un être léger, ailé et sacré ; il est incapable de composer à moins que l'enthousiasme ne le saisisse, ne le jette hors de lui-même et ne lui fasse perdre la raison[2]. »

Ce délire, que Platon appelait dans le *Phèdre* un délire divin, est représenté dans la *République* et dans les *Lois* comme une dangereuse folie. Alors même que le poète sent le beau, il le sent en aveugle et ne le connaît pas. Or celui qui a tout à la fois la science et le sentiment du beau est bien supérieur à celui qui n'a que la science seule, ou le sentiment sans la science[3]. Ce dernier cas est celui des poètes, du moins des poètes « imitateurs ». D'après Platon, ils ne s'inquiètent que *d'imiter*, et « il n'est nullement nécessaire pour cela qu'ils connaissent si leur imitation est belle ou non[4] ».

« Pénétrons jusqu'à cette partie de l'âme avec laquelle la poésie imitative a un commerce intime, et voyons si cette partie est bonne ou mauvaise... Quand nous entendons réciter les endroits d'Homère ou de quelque autre poète tragique, où l'on représente un héros dans l'affliction,

1. *Phèdre*, 245, a, b, c.
2. *Ion*, p. 533, c, d.
3. *Lois*, II, 668, a ; *Rép.*, X, 598.
4. *Lois*, II, 669.

déplorant son sort dans un long discours, poussant des cris et se frappant la poitrine, tu sais que nous ressentons alors un plaisir secret auquel nous nous laissons aller insensiblement, et qu'à la compassion pour le héros qui nous intéresse se joint l'admiration pour le talent du poète qui nous met en quelque sorte dans le même état que le héros... La poésie imitative produit en nous le même effet pour l'amour, la colère et toutes les passions de l'âme, agréables ou pénibles, dont nous avons reconnu que nous sommes sans cesse obsédés. Elle nourrit et arrose en nous ces passions, elle les rend maîtresses de notre âme, quand il faudrait au contraire les laisser périr faute d'aliments et nous en rendre maîtres nous-mêmes, si nous voulons devenir heureux et vertueux, et non pas méchants et misérables [1]. » Les stoïciens ne proscriront pas avec plus d'énergie les passions même généreuses, comme la pitié. La conséquence de cette doctrine est la suppression de l'épopée et de la tragédie, genres *pathétiques*, ainsi que de la comédie, dont les bouffonneries sont indignes d'un homme de bien [2].

Cependant, dans les *Lois*, la comédie trouve grâce devant Platon. « On ne peut bien connaître le sérieux, dit-il, si l'on ne connaît le ridicule, ni en général les contraires, si l'on ne connaît leurs contraires, et cette comparaison sert à former le jugement [3]. » Platon ne s'aperçoit pas que ce principe, s'il est valable pour la comédie, l'est également pour la tragédie; il proscrit toute représentation des passions et surtout des vices, et veut que tout héros choisi par un poète offre l'image de la perfection. Avec des conditions semblables, il n'y a plus de drame ni d'épopée, et la conclusion est qu' « il ne faut admettre dans la république d'autres ouvrages de poésie que les

1. *Rép.*, X, 603. Cf. *Leg.*, VII, 810, b. *Rép.*, III, 398, a.
2. *Rép.*, X, 60.
3. *Lois*, VII, 810. — C., 169.

hymnes en l'honneur des dieux et les éloges des grands hommes [1] ».

Quant à l'éloquence, on sait que Platon lui a consacré deux dialogues, le *Phèdre* et le *Gorgias*.

La Rhétorique, sorte d'attraction des âmes (ψυχαγωγία), est l'art de conduire les esprits par la parole, dans les tribunaux et dans les assemblées politiques, ou même dans les conversations particulières [2]. En d'autres termes, c'est l'art de la persuasion.

Mais il y a deux sortes de persuasion : celle qui produit la simple croyance et celle qui produit la science [3]. La rhétorique vulgaire et *flatteuse* se contente de la première; la vraie rhétorique prétend à la seconde et procure aux hommes le plus grand de tous les biens, la vérité.

Toutes les qualités d'un bon orateur sont résumées admirablement dans cette phrase : « Avant de connaître la vraie nature de chaque chose dont on parle et dont on écrit, de savoir en donner une définition générale, puis la diviser en ses parties indivisibles; avant d'avoir approfondi la nature de l'âme et d'avoir trouvé l'espèce de discours qui convient à chaque espèce d'âme; avant de savoir disposer et ordonner son discours;... avant tout cela il est impossible de manier parfaitement l'art de la parole [4]. »

L'orateur est donc d'abord philosophe par l'universalité et la profondeur de ses connaissances. Savoir la *vraie nature* de chaque chose, c'est la juger non d'après l'apparence, mais d'après l'essence; c'est la ramener à l'Idée.

L'orateur est également philosophe par la méthode qu'il emploie, et qui n'est autre chose que l'art de définir et de diviser : la dialectique.

Il est philosophe surtout par la connaissance des âmes,

1. *Rép.*, X, 603. — C., 263.
2. *Phèdre*, 83.
3. *Gorg.*, 206.
4. *Phèdre*, C., 129.

qui lui est indispensable. « Puisque la vertu du discours est d'entraîner les âmes, celui qui veut devenir orateur doit savoir combien il y a d'espèces d'âmes et les qualités par lesquelles elles diffèrent les unes des autres[1]. » L'orateur doit approprier ses paroles au caractère de l'auditeur, et pour cela il faut qu'il ait une connaissance profonde du cœur humain.

Le parfait orateur est donc surtout et avant tout un savant, un philosophe, un dialecticien, un psychologue.

Mais il doit aussi être artiste : il faut même qu'il ait reçu de la nature un certain talent de la parole, φύσει ῥητορικῷ εἶναι. Ce talent, Platon ne l'analyse point : c'est pour lui l'analogue de l'inspiration poétique. Or on sait qu'il explique les diverses sortes d'inspiration par la puissance de l'amour. C'est l'amour du beau qui fait les grands poètes ; c'est l'amour du vrai qui fait les philosophes ; c'est l'amour du vrai et du beau qui fera les grands orateurs. L'art et la philosophie se réconcilient dans l'éloquence.

La rhétorique digne de ce nom soutient donc le *vrai* au moyen du *beau*, et ajoutons, pour être complet : en vue du *bien*. L'orateur véritable ne recherche pas la puissance, les richesses, les honneurs, l'impunité, pour lui ou pour les autres ; il n'aspire qu'à rendre les hommes justes, et par là même heureux [2].

Les grandes Idées du bien, du beau et du vrai, dominent donc la rhétorique comme elles dominent tous les autres arts. L'esthétique de Platon découle de sa métaphysique ; elle en a la grandeur, elle en a les imperfections. Dans l'art comme dans la science Platon amoindrit le plus qu'il peut les réalités particulières, le mouvement, la vie individuelle, et il augmente de plus en plus la part de l'universel, de l'unité immuable, de l'Idée.

1. *Phèdre*. 115.
2. Sur la rhétorique de Socrate et de Platon, voir les notes de notre édition classique du *Gorgias* (Eug. Belin, in-12).

LIVRE IX

RAPPORT DES IDÉES A L'ACTIVITÉ. MORALE ET POLITIQUE DE PLATON

La science morale repose tout entière sur deux notions dont elle entreprend de déterminer le rapport : la notion d'*activité* et la notion du *bien*. La première correspond, selon Platon, au mouvement et à la pluralité; la seconde à l'essence simple et immobile. Ainsi se montrent de nouveau dans leur opposition, dès le début de la morale, les deux grandes idées qui préoccupèrent l'esprit de Platon et dont toute philosophie cherche le rapport. Cette conciliation de l'individuel et de l'universel, que la théorie se propose, devient dans la pratique le problème moral.

Si la morale touche à la dialectique ou à la métaphysique par son objet, c'est-à-dire l'Idée du bien, dont elle fait la loi de l'âme, elle touche aussi à la psychologie par la notion de l'âme elle-même, de la personne active et raisonnable, sujet de la moralité. Ce second point de vue n'a pas échappé à Platon. Dans le *Premier Alcibiade*, il montre que la connaissance de notre nature est essentielle à la connaissance de notre destinée : l'âme, pour concevoir ce qu'elle doit être, doit savoir auparavant ce qu'elle est. C'est dans le particulier que la dialectique prend son point de départ avant de s'élever aux lois universelles. Nous devons donc déterminer ce qu'est pour Platon la personne morale, avant d'approfondir avec lui la nature du bien.

CHAPITRE PREMIER

LA LIBERTÉ MORALE DANS PLATON
THÉORIE DE LA VOLONTÉ

I La volonté considérée dans sa *tendance à sa fin*. L'Idée du Bien, essence de la volonté. — II. La volonté considérée dans le *choix des moyens*. Le libre arbitre est-il dans Platon? Critérium fourni par Aristote pour distinguer la doctrine propre à Platon de la doctrine purement socratique. La *science* du Bien et l'*opinion* du Bien. Celui qui a la science du Bien choisit toujours le Bien; celui qui n'en a que l'opinion le choisit-il toujours? — Textes d'Aristote. — III. Textes de Platon; leur sens véritable. Comment Platon finit par mitiger la doctrine socratique; comment sa doctrine propre se dessine de plus en plus depuis le *Gorgias* jusqu'au dixième livre des *Lois*. — IV. Les *Lois*. Explication de passages mal compris. Ce que Platon entend par dommage volontaire et involontaire. Comment sa théorie de la pénalité se concilie avec sa théorie de la liberté. — Conclusion : toute-puissance de l'Idée du Bien, quand elle est connue scientifiquement.

On reconnaît dans le θυμός de Platon un principe analogue à la volonté dans le sens le plus général de ce mot [1].

1. Platon entend par θυμός toute l'énergie de l'âme, toutes ses tendances à l'action et à la réalisation du bien que l'intelligence conçoit. L'énergie ne peut se confondre avec l'appétit. Elle lui livre combat comme à un ennemi toujours redoutable. C'est là son rôle. Dès qu'il s'élève quelque sédition dans l'âme, l'énergie prend les armes en faveur de la raison (*Rép.*, 440, e).

La volonté, d'après Platon, est la tendance naturelle de l'âme vers le bien conçu par la raison. Toute activité, tout mouvement a nécessairement une fin [1]. Mais il faut distinguer la fin relative de la fin absolue [2]. Les fins relatives sont des moyens et non des fins véritables.

On peut donc étudier la volonté par rapport à la fin qu'elle poursuit et par rapport aux moyens qu'elle préfère.

I. *Vouloir*, dans le sens propre du mot, n'est pas la même chose que *faire ce qu'on juge à propos*.

« Penses-tu que les hommes veulent les actions mêmes qu'ils font habituellement, ou la chose *en vue de laquelle* ils font ces actions? Par exemple, ceux qui prennent une potion de la main des médecins veulent-ils, à ton avis, *ce qu'ils font*, c'est-à-dire avaler une potion et ressentir de la douleur? ou bien veulent-ils la santé, en vue de laquelle ils prennent la médecine? — Il est évident qu'ils *veulent* la santé... — Quiconque *fait une chose en vue d'une autre ne veut point la chose même*

Mais, parce que l'énergie se range ordinairement du côté de l'intelligence, faut-il conclure qu'elle ne s'en distingue pas? — Nullement. Les enfants, dès leur bas âge, sont pleins d'ardeur et d'énergie; ils sont dépourvus de raison. Les animaux ne raisonnent jamais, ce qui ne les empêche pas de se porter sans cesse à l'action. Quand Homère nous dit, en parlant d'un de ses héros : *Frappant sa poitrine, il gourmanda ainsi son cœur,* n'est-il pas évident qu'il représente comme deux choses distinctes la raison qui délibère sur le bien et le mal, et l'énergie qui s'emporte aveuglément?

L'énergie, en effet, est aveugle de sa nature et a besoin d'être sans cesse guidée par la raison. Elle devient alors le principe de toutes les actions et de toutes les émotions généreuses. C'est une sorte d'amour actif qui a le plus souvent le bien pour objet. L'énergie ressemble beaucoup, par sa position moyenne entre l'appétit et la raison, à ces « génies intermédiaires » qui établissent la « communication entre Dieu et les hommes », et dont l'Amour est le principal.

1. Voy. le *Philèbe,* loc. cit.
2. *Lysis,* loc. cit., 219, d.

qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait [1]. » Toute chose est bonne, mauvaise, ou indifférente. Marcher, courir, s'asseoir, naviguer : voilà des choses indifférentes en elles-mêmes; si nous les faisons, c'est en vue de quelque bien. « *C'est donc toujours le bien que nous poursuivons;* lorsque nous marchons, c'est dans la pensée que cela nous sera meilleur; et c'est encore en vue du bien que nous nous arrêtons lorsque nous nous arrêtons... Et soit qu'on mette quelqu'un à mort, qu'on le bannisse, qu'on lui ravisse ses biens, ne se porte-t-on point à ces actions dans la persuasion que c'est ce qu'il y a de mieux à faire? » Donc, en définitive, « *on veut les choses qui sont bonnes*, et celles qui ne sont ni bonnes ni mauvaises, ou tout à fait mauvaises, on ne les veut pas [2] ».

La volonté n'est donc nullement libre ni ambiguë par rapport à la fin dernière qu'elle poursuit.

Il y a nécessité absolue dans la *raison* qui conçoit l'Idée du bien; il y a nécessité absolue dans le mouvement de l'amour qui se porte vers le bien, attiré par sa beauté. Cette connaissance et ce désir forment le fond même de l'âme; c'est là sa nature essentielle, et elle agirait toujours conformément à cette nature, si l'Appétit, ce « coursier rebelle », ne résistait aux ordres de la Raison et aux efforts généreux de la Volonté. C'est ainsi que Platon découvre dans toute activité personnelle un élément général, nécessaire et immuable, sans lequel aucun acte particulier ne serait possible; et cet élément, c'est toujours l'Idée. L'Idée communique sa généralité à la Raison, qui lui est analogue; la Raison, à son tour, communique à la Volonté une tendance générale; on peut donc dire que l'*essence* de la Raison et de la Volonté, c'est l'Idée du bien. Supprimez cette essence universelle, et vous rendrez impossible toute action particulière.

1. *Gorgias*, tr. Cousin, 339. — 502, b.
2. *Ib.*, 244.

Reste à savoir si l'action particulière est reliée à l'Idée par un lien dialectique et tout intellectuel, sans intervention d'un pouvoir nouveau et autre que l'intelligence. Le choix des moyens a-t-il sa raison unique dans la *connaissance* plus ou moins confuse ou claire que nous avons de leur rapport avec la fin suprême, ou a-t-il sa raison dans une puissance capable de résister à la raison même? En un mot, est-il déterminé par les lois intellectuelles, ou est-il libre?

II. Pour bien comprendre la théorie de la liberté dans Platon, il faut distinguer les dialogues où Platon se borne à exposer la pure doctrine socratique, et ceux où il expose sa propre doctrine. Aucun interprète n'ayant fait cette distinction, on a cru à une complète identité entre les doctrines du disciple et celles du maître. Que Platon se soit borné, dans la première période de sa carrière philosophique, à reproduire la théorie de Socrate, cela est possible et même probable ; mais il n'a pas tardé à modifier cette théorie. C'est ce qui ressort de passages d'Aristote jusqu'ici négligés ou peu compris, malgré leur importance capitale.

Nous avons étudié longuement tous ces passages dans notre travail particulier sur Socrate[1], et nous avons démontré que ce dernier avait adopté, au sujet du libre arbitre, une opinion des plus radicales, très réfléchie et parfaitement consciente d'elle-même. D'après Xénophon et Aristote, Socrate niait énergiquement[2] la possibilité de choisir entre ce qu'on *sait* ou même ce qu'on *croit* le bien et ce qu'on sait ou croit être le mal. Chose étonnante au premier abord, mais naturelle en elle-même, Platon va se montrer ici moins systématique, moins radical, moins exclusivement rationaliste que son maître. Bornons-nous

1. Voy. notre *Philosophie de Socrate*.
2. Ὅλως ἐμάχετο, comme dit Aristote, *Eth. à Nic.*, I, III.

à citer ici, parmi les témoignages d'Aristote, les plus importants et les plus propres à fournir un critérium pour distinguer le système platonicien du système socratique.

« Socrate faisait des vertus des sciences, chose impossible. Toutes les sciences sont jointes à la raison (πᾶσαι μετὰ λόγου) ; or la raison se trouve dans la partie intellectuelle de l'âme ; toutes les vertus se trouvent donc, d'après lui, dans la partie rationnelle de l'âme (ἐν τῷ λογιστικῷ τῆς ψυχῆς μορίῳ). Il arrive donc que, faisant des vertus des sciences, il supprime la partie irraisonnable de l'âme ; et par là il supprime et la *passion* et le *moral* (καὶ πάθος καὶ ἦθος) : il a donc sur ce point mal traité des vertus [1]. » Aristote entend par la partie irraisonnable la sensibilité, origine des *passions* (πάθος), et la volonté, origine des habitudes morales (ἦθος). D'après lui, Socrate réduit l'âme à l'intelligence. Les passions ne sont plus qu'une influence physique, due à l'union de l'intelligence et du corps ; quant à la volonté, au caractère moral (ἦθος), ils sont supprimés. *Ame* est donc synonyme d'*intelligence* ou de *raison*. L'âme est réduite au pur esprit, au νοῦς ; elle offre la plus parfaite unité, sans distinction réelle de facultés, sans partie rationnelle d'un côté, sans partie morale et active de l'autre. Rationnel et moral ne font qu'un. « Platon, venant ensuite, *divisa* l'âme en *partie rationnelle* et *irrationnelle*, et cela à bon droit ; et il rendit à chacune les vertus qui lui conviennent. Jusqu'à présent, tout est bien, mais il n'en est plus de même ensuite. En effet, il a mêlé la vertu à la recherche du bien *en soi*, et cela à tort, car ce n'est pas le lieu convenable. Parlant des êtres et de la vérité, il ne devait pas parler de la vertu, car il n'y a rien de commun entre les deux choses. » Aristote fait allusion à la *République*, qui traite et de la vertu et du bien en soi (au VI[e] livre). Le moraliste, d'après Aristote, cherche

1. *Magn. Mor.*, I, I. — Nous traduisons nous-même tous ces textes d'Aristote.

le bien pour l'homme et non le bien en soi (οὐ τοῦ ἁπλῶς, ἀλλὰ τοῦ ἡμῖν) ; la théorie des Idées n'a donc rien à faire en morale. — Accusation injuste, que nous devons négliger. Ce qui nous importe actuellement, c'est la comparaison de Socrate et de Platon. Ce passage démontre : 1° que la recherche de l'*Idée* du bien et de la nature des êtres en soi est propre à Platon : Socrate n'a point mêlé cette recherche à sa morale ; il n'a point connu la théorie des Idées ni du bien *en soi*, τὸ ἀγαθὸν αὐτὸ καθ' αὑτὸ ; 2° que la division de l'âme en deux ou trois parties distinctes, produisant des vertus distinctes, est également platonicienne. Si Socrate a parlé de la *raison*, de l'*appétit* et du *cœur*, il n'a vu là que des termes divers et populaires désignant au fond une même chose : la raison dans ses divers modes d'exercice. La psychologie morale de Socrate implique donc un pur rationalisme, mais distinct du rationalisme platonicien en ce que ce dernier atteint les choses en soi, l'objectif, tandis que Socrate s'en tient au point de vue immanent et psychologique. Dans Socrate, rationalisme subjectif, qui ne réalise pas « les genres » dans un monde à part, le monde des Idées. Dans Platon, rationalisme objectif, qui se pose comme absolu et en possession de l'être même par l'Idée. Tous les deux s'accordent à proclamer la puissance *irrésistible* de la science ou de la raison ; Socrate est même plus affirmatif sur ce point que Platon, qui admet la partie irrationnelle de l'âme. Aussi voit-on que les *Mémorables* ont plus de force et d'énergie sur ce point que les Dialogues mêmes de Platon [1].

Aristote exprime en beaux termes cette foi enthousiaste de Socrate et de Platon dans la science : « On peut se demander comment celui qui a des idées droites peut ne pas se dominer (ἀκρατεύεται). Il en est qui nient (τινες) qu'un homme qui a la science soit capable d'intempérance.

1. Voy. notre *Philosophie de Socrate*, t. I, et notre édition classique des *Mémorables* (Delagrave, in-12).

Car il serait étrange, comme le pensait Socrate, que la science fût dans l'âme et qu'il y eût cependant quelque chose de plus fort qui entraînât l'homme comme un esclave [1]. » Aristote fait ici allusion à un passage du *Protagoras* que nous citerons plus loin. « *Il est des gens qui nient*, » désigne Platon. Aristote rapporte d'ailleurs à Socrate la paternité de cette théorie, qu'il considère comme l'expression fidèle de ce que pensait le vieux philosophe. La suite le prouve bien. « Socrate *combattait fortement* (ὅλως ἐμάχετο) cette proposition [qu'un homme fût sciemment incontinent], comme si l'incontinence n'existait nullement (ὡς οὐκ οὔσης ἀκρασίας) : car personne n'agit contrairement au mieux avec conscience, mais par ignorance. Οὐθένα γὰρ ὑπολαμβάνοντα πράττειν παρὰ τὸ βέλτιστον, ἀλλὰ δι' ἀγνοίαν. » — Fortes expressions qui ne sont que la traduction fidèle du κακὸς ἑκὼν οὐδείς. Au mot ἑκών est substitué ὑπολαμβάνων : celui qui prend le mauvais parti ne le soupçonne même pas. Et il s'agit bien ici du vrai Socrate ; car Aristote nous dit qu'*il combattait fortement*, *de tout point*, l'opinion reçue. C'est donc d'un personnage réel qu'il s'agit. Ce qui revient à Platon est désigné par τινες, ce qui revient à Socrate, par Σωκράτης.

Plus loin, Aristote va distinguer profondément l'opinion de Platon et celle de Socrate. Ce passage est des plus remarquables, et nous ne pouvons assez nous étonner de la négligence des critiques, qui n'y ont apporté aucune attention. « Ce discours, dit Aristote en parlant de la thèse socratique, met en doute ce qui est pourtant évident ; et en outre il eût fallu chercher, au sujet de la passion, en la supposant produite par l'ignorance, quel est ce mode d'ignorance. » Mais, si Socrate n'a pas su distinguer les diverses sortes d'ignorance, Platon l'a fait, comme on va le voir. « Il y a des gens (τινες), continue Aristote, qui accordent une partie de ce qui précède et rejettent l'autre. Qu'il n'y ait

1. *Eth. à Nic.*, I, III.

rien de plus puissant que la science, ils l'accordent; mais qu'on ne fasse rien contre ce qui a *paru* meilleur (παρὰ τὸ δόξαν βέλτιον), ils ne l'accordent pas; en conséquence, ils disent que l'incontinent qui se laisse dominer par les plaisirs n'a point la *science*, mais l'*opinion*. » — Nous démontrerons plus loin, de la manière la plus décisive, que la doctrine dont parle Aristote est celle de Platon, telle qu'il l'a exposée dans le 9e livre des *Lois*, et nous y trouverons la solution de toutes les difficultés qui ont embarrassé les interprètes. « Mais, ajoute Aristote, s'il y a chez l'incontinent simple opinion et non science, s'il n'a point une conception sûre et capable de résister [aux passions], mais une conception faible, comme celle des gens qui doutent, on doit pardonner à l'homme qui ne reste point ferme dans ses conceptions, en face de passions fortes. Et pourtant il n'y a point de pardon pour la méchanceté. »

On trouve dans la *Grande Morale* un passage analogue et non moins explicite [1].

1. « Est-ce que l'incontinent possède une certaine *science* (ἐπιστήμην τινά), par laquelle il connaît théoriquement et recherche les choses mauvaises (θεωρεῖ καὶ ἐξετάζει)? — Mais de nouveau il paraîtra étrange que ce qu'il y a de plus puissant et de plus solide en nous soit vaincu par quelque chose; car. de tout ce qui est en nous, la science est la chose la plus stable et la plus capable de nous forcer (μονιμώτατον καὶ διαστικώτατον); de sorte que de nouveau ce discours s'oppose à ce qu'il y ait *science* (τῷ μὴ εἶναι ἐπιστήμην, *lege* τῷ εἶναι). N'y a-t-il donc point *science*, mais seulement *opinion?* » (C'est la solution platonicienne, qui est un adoucissement à la solution socratique.) « Mais s'il n'y a qu'*opinion* dans l'incontinent, il ne sera plus *blâmable*. Car, s'il fait le mal sans pleine connaissance et avec une simple opinion, on lui pardonnera de s'adonner à la volupté et de faire le mal, puisqu'il ne sait pas pleinement que la chose est mauvaise, et qu'il n'a qu'une simple opinion. Et ceux à qui nous pardonnons, nous ne les blâmons pas. Ainsi l'incontinent, s'il n'a qu'une opinion, ne sera pas blâmable. Et pourtant il est blâmable. Voilà les discours qui nous jettent dans des difficultés : en effet, les uns [Platon] niaient qu'il y eût science, montrant qu'il surviendrait dans ce cas une absurdité [à savoir que la science pût être vaincue]; les

Dans son *Éthique à Nicomaque* [1], Aristote répète que Socrate identifiait purement et simplement la vertu avec la science, et il ajoute en faisant allusion à Platon : « Tous ceux qui aujourd'hui définissent la vertu, ajoutent qu'elle est un état habituel, conforme à la droite raison (κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον ἕξιν). » Platon introduit donc de nouveau dans la vertu l'élément sensible et moral (πάθος καὶ ἦθος), négligé par Socrate. Et en effet on sait que la vertu unique, pour Socrate, était la science; pour Platon, la science n'est que la vertu de l'intelligence; la vertu de l'âme en général est la *justice;* ou accord des diverses parties de l'âme. Dans Socrate, pure unité rationnelle; dans Platon, unité et multiplicité constituant l'ordre, ou justice.

Tel est en effet le résultat auquel devait aboutir la théorie des Idées. Engagée dans l'âme, l'Idée ne peut demeurer unité pure : elle est *unité dans le multiple*, proportion, harmonie des diverses facultés; elle est le rationnel se soumettant l'irrationnel. Platon était donc amené, comme le dit Aristote, à rendre à la partie irrationnelle de l'âme sa part légitime dans la vertu. Dès lors celle-ci n'est plus seulement la raison, mais un *état habituel* (de la partie irrationnelle) *conforme à la raison.* L'énergie ou θυμός reprend son rôle intermédiaire entre le pur sensible de l'appétit et le pur intelligible de la raison : le moyen terme, que Platon cherche en toutes choses, est rétabli. L'Idée pure de la sagesse identique au bien, transportée par Socrate dans l'homme, demeure pour Platon transcendante. Dès lors aussi la volonté reprend une certaine part dans l'harmonie des parties de l'âme qui produit la

autres [Socrate] niaient qu'il y eût même une simple opinion, et ils nous montraient aussi l'absurdité qui en surviendrait » [à savoir qu'on choisirait le mal en le *croyant* mal]. (*Magn. Mor.*, I, VIII.) On ne soutiendra pas qu'Aristote, dans ce chapitre, prête à Socrate une doctrine hésitante et peu radicale; il distingue au contraire avec force la théorie extrême de Socrate et la théorie mitigée de Platon.

1. *Eth. à Nic.*, VI, XIII, 1144.

vertu. Mais ce n'est pas encore le libre arbitre proprement dit : Platon admet seulement qu'on peut ne pas faire ce qu'on *croit* le meilleur sans en être certain, et il accorde à Socrate qu'on fait toujours ce qu'on *sait* le meilleur. Ainsi le θυμός, intermédiaire dans l'ordre de l'activité entre l'appétit et la raison, répond à l'opinion, intermédiaire dans l'ordre intellectuel entre l'ignorance et la science. De même que l'opinion ne suit pas une ligne toujours droite et unique, mais peut errer entre la matière et les Idées, de même l'énergie humaine peut être dirigée en divers sens ou errer entre le bien et le mal, simplement entrevus, mais non connus de science certaine. L'action mauvaise n'est donc accompagnée ni de science absolue ni d'ignorance absolue, mais d'opinion et de doute. Tel est le moyen terme, suggéré à Platon par la théorie des Idées, entre la doctrine vulgaire, qui admet la possibilité de faire ce qu'on *sait* mauvais, et le rationalisme radical de Socrate, pour qui le vice est *pure ignorance*.

III. Néanmoins l'esprit socratique était trop dominant dans Platon pour qu'il admît vraiment une liberté autonome. Nous trouverons le plus souvent dans ses dialogues la simple exposition, éloquemment fidèle, de la théorie socratique; mais nous le verrons y mêler peu à peu son idée de la δόξα, et enfin la soutenir pour son propre compte dans les dialogues dont le héros n'est pas Socrate lui-même, comme les *Lois*.

On se rappelle que Platon a parfaitement distingué, dans le *Gorgias*, la tendance générale de la volonté et ses déterminations particulières, la fin voulue et les moyens choisis. « L'homme ne veut point la chose qu'il fait, mais celle en vue de laquelle il la fait. » Aussi « faire ce qui *semble* le meilleur n'est pas faire ce qu'on *veut* ». Déjà se montre ici la δόξα, qui nous fait *paraître* souvent meilleur ce qui *est* moins bon.

Dans le *Ménon*, on trouve fidèlement reproduite la

doctrine de Socrate. On y remarquera que les mots ἐπιθυμεῖν et βούλεσθαι sont sans cesse pris l'un pour l'autre [1].

1. Voici le passage du *Ménon*, qui est tout socratique : « Il me paraît, Socrate, que la vertu consiste, comme dit le poète, à se plaire aux belles choses et à pouvoir se les procurer (χαίρειν τε καλοῖς καὶ δύνασθαι). Ainsi j'appelle vertueux celui qui désire les belles choses (ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν) et peut se les procurer. — Entends-tu que désirer les belles choses, ce soit désirer les bonnes? — Précisément. — Est-ce qu'il y aurait des hommes qui désirent les mauvaises choses, tandis que les autres désirent les bonnes? Ne te semble-t-il pas, mon cher, que tous désirent ce qui est bon? — Nullement. — Mais, à ton avis, quelques-uns désirent ce qui est mauvais? — Oui. — Veux-tu dire alors qu'ils regardent le mauvais comme bon (οἰόμενοι; — οἴεσθαι est synonyme de δοξάζειν); ou que, le connaissant comme mauvais (γιγνώσκοντες), ils ne laissent pas de le désirer? — L'un et l'autre, ce me semble. — Quoi! Ménon, juges-tu qu'un homme, connaissant le mal pour ce qu'il est (γιγνώσκων), peut le désirer? — Très fort. — Qu'appelles-tu désirer? Est-ce désirer que la chose lui arrive (γένεσθαι αὐτῷ)? — Qu'elle lui arrive, sans doute. — Mais cet homme s'imagine-t-il que le mal est avantageux (ὠφελεῖν) pour celui qui l'éprouve, ou bien sait-il qu'il est nuisible à celui en qui il se rencontre? — Il y en a qui s'imaginent que le mal est avantageux, et il y en a d'autres qui savent qu'il est nuisible. — Mais crois-tu que ceux qui s'imaginent que le mal est avantageux le connaissent comme mal? — Pour cela, je ne le crois pas. — Il est évident par conséquent que ceux-là ne désirent pas le mal, ne le connaissant pas comme mal, mais qu'ils désirent ce qu'ils prennent pour un bien et qui est réellement un mal; de sorte que ceux qui ignorent (ἀγνοοῦντες) qu'une chose est mauvaise, et qui la croient bonne (οἰόμενοι), désirent manifestement le bien. — Il y a toute apparence. — Mais quoi! les autres qui désirent le mal, à ce que tu dis, et qui sont persuadés que le mal nuit à celui dans lequel il se trouve, *connaissent* sans doute qu'il leur sera nuisible? — Nécessairement. — Ne pensent-ils pas que ceux à qui l'on nuit sont à plaindre en ce qu'on leur nuit? — Nécessairement encore. — Et qu'en tant qu'on est à plaindre, on est malheureux? — Je le crois. — Or est-il quelqu'un qui *veuille* [βούλεται prend ici la place d'ἐπιθυμεῖν] être malheureux? — Je ne le crois pas, Socrate. — Si donc personne ne *veut* être tel, personne aussi ne *veut* le mal (οὐκ ἄρα βούλεται τὰ κακὰ οὐδείς). En effet, être à plaindre, qu'est-ce autre chose que *désirer* le mal (ἐπιθυμεῖν) et se le procurer? — Il paraît que tu as raison, Socrate; personne ne *veut*

Et ces mots sont si bien identiques pour Socrate, d'après Platon, que, dans un autre dialogue, Socrate se moque de la distinction établie par Prodicus entre désirer et vouloir [1].

Le *Protagoras* est un des dialogues les plus explicites sur le point qui nous occupe, et Aristote l'avait évidemment en vue dans sa *Morale à Nicomaque*, quand il réfutait, en les comparant l'un à l'autre, Socrate et Platon.

Le premier passage significatif qui s'offre à nous est un long discours de Protagoras, dans lequel le sophiste expose, non sans un remarquable bon sens, les preuves ordinaires du libre arbitre par le mérite et le démérite, la louange et le blâme, les peines et les récompenses. Aristote n'a eu qu'à lui emprunter ses propres arguments. Cette page prouve que Platon, et très probablement Socrate, n'ignoraient pas ce qu'on pouvait objecter à leur système. Comment supposer d'ailleurs que des dialecticiens qui passaient leur

le mal. — Ne disais-tu pas tout à l'heure que la vertu consiste à *vouloir* le bien et à pouvoir se le procurer? — Oui, je l'ai dit. — N'est-il pas vrai que, dans cette définition, le VOULOIR *est commun à tous, et qu'à cet égard nul n'est meilleur qu'un autre* (τὸ μὲν βούλεται πᾶσιν ὑπάρχει, καὶ ταυτῇ γε οὐδὲν ὁ ἕτερος του βελτίων)? — J'en conviens. — Il est clair, par conséquent, que, si les uns sont meilleurs que les autres, ce ne peut être que sous le rapport du pouvoir. » (*Mén.*, 77, 78.)

1. On sait que Prodicus s'était rendu célèbre par son art des distinctions et sa recherche des mots *propres*. « Je t'appelle à moi, Prodicus, dans la crainte que Protagoras ne porte le ravage chez notre ami Simonide. Nous avons besoin pour la défense de ce poète de cette belle science par laquelle tu distingues le vouloir et le désir comme n'étant pas la même chose (τό τε βούλεσθαι καὶ ἐπιθυμεῖν διαιρεῖς ὡς οὐ ταὐτὸν ὄν), et qui te fournit tant d'autres distinctions admirables, telles que celles que tu nous exposais il n'y a qu'un moment..... Juges-tu que *devenir* et *être* soient la même chose? » (*Protag.*, 340, b.) L'exemple de βούλεσθαι et ἐπιθυμεῖν n'a donc aucun rapport avec la question qui s'agite en cet endroit dans le *Protagoras*. On a le droit d'en conclure que c'était une des distinctions familières à Prodicus, et dont Socrate se moque sans l'admettre.

vie à discuter n'auraient rencontré aucun contradicteur sur un point aussi délicat, et seraient passés tout près des plus graves questions sans en avoir conscience [1]?

1. *Prot.*, 323 et sqq. « Je vais maintenant, dit Protagoras, essayer de démontrer que les hommes ne regardent cette vertu, ni comme un don de la nature, ni comme une qualité qui naît d'elle-même (οὐ φύσει εἶναι οὐδ' ἀπὸ τοῦ αὐτοματοῦ), mais comme une chose qui peut s'enseigner et qui est le fruit de l'exercice (ἐπιμελείας). Car, pour les défauts que les hommes attribuent à la nature ou au hasard, on ne se fâche point contre ceux qui les ont. Nul ne les réprimande, ne leur fait des leçons, ne les châtie (κολάζει) afin qu'ils cessent d'être tels; mais on en a pitié (ἐλεοῦσιν). Par exemple, qui serait assez insensé pour s'aviser de corriger les personnes contrefaites, de petite taille, ou de complexion faible? C'est que personne n'ignore, je pense, que les bonnes qualités de ce genre, ainsi que les mauvaises, viennent aux hommes de la nature, non de la fortune. Mais pour les biens (ἀγαθά) qu'on croit que l'homme peut acquérir par l'application (ἐπιμελείας), l'exercice (ἀσκήσεως) et l'instruction (διδαχῆς), lorsque quelqu'un ne les a point et qu'il a les vices contraires, c'est alors que la colère, les châtiments et les réprimandes ont lieu. *Du nombre de ces vices sont l'injustice, l'impiété,* et, en un mot, tout ce qui est opposé à la vertu politique. Si l'on se fâche en ces rencontres, si l'on use de réprimandes, c'est évidemment parce qu'on peut acquérir cette vertu par l'exercice et par l'étude. En effet, Socrate, *si tu veux faire réflexion sur ce qu'on appelle punir les méchants et sur ce que peut cette punition,* tu y reconnaîtras l'opinion où sont les hommes qu'il dépend de nous d'acquérir la vertu (παρασκευαστὸν εἶναι ἀρετήν). Personne ne châtie ceux qui se sont rendus coupables d'injustice par la seule raison qu'ils ont commis une injustice, à moins qu'on ne punisse d'une manière brutale et déraisonnable. Mais lorsqu'on fait usage de sa raison dans les peines qu'on inflige, on ne châtie pas à cause de la faute passée, car on ne saurait empêcher que ce qui est fait ne soit fait; mais à cause de la faute à venir, afin que le coupable n'y retombe plus et que son châtiment retienne ceux qui en seront les témoins. Et quiconque punit par un tel motif est persuadé que la vertu s'acquiert par l'éducation (παιδευτήν) : aussi se propose-t-il pour but, en punissant, de détourner du vice. Tous ceux donc qui infligent des peines, soit en particulier soit en public, sont dans cette persuasion. Or tous les hommes punissent et châtient ceux qu'ils jugent coupables d'injustice, et les Athéniens, tes concitoyens, autant que personne. Donc, suivant ce raisonnement, les Athé-

C'est pourtant dans ce même dialogue où les objections sont le mieux posées que sera soutenu avec le plus d'énergie le κακὸς ἑκὼν οὐδείς. — « Simonide n'était pas assez peu instruit (ἀπαιδευτός) pour dire qu'il louait ceux qui ne font aucun mal volontairement, comme s'il y avait des hommes qui commissent volontairement le mal (οἵ ἑκόντες κακὰ ποιοῦσιν). Pour moi, je suis à peu près persuadé qu'*aucun sage* (οὐδεὶς τῶν σοφῶν ἀνδρῶν) ne croit que qui que ce soit pèche de plein gré, et fasse volontairement (ἑκόντα) des actions honteuses et mauvaises; mais les sages savent très bien que tous ceux qui commettent des actions de cette nature les commettent involontairement (ἄκοντες ποιοῦσι) [1]. »

Plus loin se trouve le beau passage sur la science, auquel Aristote fait allusion :

« Allons, Protagoras, découvre-moi tes sentiments sur la science. Penses-tu sur ce point comme la plupart des hommes, ou autrement? Or voici l'idée que la plupart se forment de la science. Ils croient que la force lui manque, et que sa destinée n'est pas de gouverner et de commander (οὐδ' ἰσχυρὸν, οὐδ' ἡγεμονικὸν, οὐδ' ἀρχικὸν εἶναι); ils s'imaginent, au contraire, que souvent elle a beau se trouver dans un homme, ce n'est point elle qui commande, mais quelque autre chose, tantôt la colère, tantôt le plaisir, tantôt la douleur; quelquefois l'amour, souvent la crainte; se représentant réellement la science comme une esclave que toutes les autres choses traînent à leur suite, comme il leur plaît. » (Ὥσπερ ἀνδραπόδου περιελκομένης, expressions qui se retrouvent textuellement dans Aristote.) « En as-tu la même idée, ou juges-tu que la science est une belle chose, faite pour commander à l'homme; que quiconque aura la connaissance du bien et du mal (γιγνώσκῃ τις τἀγαθὰ καὶ κακὰ) ne pourra jamais être vaincu par quoi que ce

niens ne pensent pas moins que les autres que la vertu peut être acquise et enseignée (παρασκευαστὸν καὶ διδακτόν). »

1. *Prot.*, 345, d.

soit (μὴ ἂν κρατηθῆναι ὑπὸ μηδενὸς), et *ne fera autre chose que ce que la science lui ordonne* (ὥστ' ἀλλ' ἄττα πράττειν ἢ ἃ ἂν ἡ ἐπιστήμη κελεύῃ) ; qu'enfin l'intelligence (φρόνησιν) est suffisante pour défendre l'homme contre toute attaque? — Socrate, me répondit-il, la chose me paraît telle que tu le dis, et il serait honteux pour moi plus que pour tout autre de ne pas reconnaître que la science et la sagesse (σοφίαν καὶ ἐπιστήμην) sont ce qu'il y a de plus fort parmi les choses humaines. — On ne peut, lui dis-je, *répondre mieux ni avec plus de vérité* (καλῶς καὶ ἀληθῶς). Mais sais-tu que le plus grand nombre n'est pas en cela de ton avis ni du mien, et qu'ils disent que *beaucoup de gens, connaissant le meilleur,* ne le *veulent* pas faire, *quoique cela soit en leur pouvoir*, *et font tout autre chose* (πολλοὺς γιγνώσκοντας τὰ βέλτιστα, οὐκ ἐθέλειν πράττειν ἐξὸν αὐτοῖς, ἀλλ' ἄλλα πράττειν). »

Arrêtons-nous sur cette phrase significative, où la *détermination volontaire* (ἐθέλειν) est nettement exprimée ; tous les éléments du libre arbitre s'y trouvent : *connaissance* du bien, γιγνώσκοντας ; possibilité de faire ou de ne pas faire, ἐξὸν αὐτοῖς ; *acte* de volonté, ἐθέλειν (qui est plus fort que βούλεσθαι et ne peut se confondre avec *désirer*) ; et enfin *accomplissement* du contraire de ce que la raison jugeait le meilleur, πράττειν ἄλλα. La question est donc clairement posée ; voyons la réponse.

« Tous ceux à qui j'ai demandé quelle était la cause d'une pareille conduite, m'ont répondu que ce qui fait qu'on agit de la sorte, c'est qu'on se laisse vaincre par le plaisir, par la douleur ou par quelqu'une des autres passions dont je parlais tout à l'heure (ἡττουμένους, κρατουμένους). » Socrate ne semble même pas se douter, pas plus que Protagoras, qu'il puisse exister un pouvoir de résolution indépendante, capable de se formuler ainsi : — Je veux parce que je veux. — Socrate ne comprend la résolution que par le motif rationnel ou le mobile passionné ; et tel motif, telle résolution. « Vraiment,

Socrate, continue Protagoras, il y a bien d'autres choses sur lesquelles les hommes n'ont pas des idées justes. — Essaye donc avec moi, Protagoras, de les détromper et de leur apprendre en quoi consiste ce phénomène qui se passe en eux, et qu'ils appellent être vaincu par le plaisir et en conséquence *ne pas faire ce qui est le meilleur, quoiqu'on le connaisse*. [Il s'agit toujours de *faire*, et non pas seulement de *vouloir*.] Peut-être que, si nous leur disions : O hommes! vous ne parlez pas selon la vérité, et vous êtes dans l'erreur, ils nous demanderaient : Protagoras et Socrate, si nous définissons mal ce qui se passe dans l'âme, en disant que c'est être vaincu par le plaisir, qu'est-ce donc? Et apprenez-nous ce que vous pensez à cet égard? — Quoi donc, Socrate, convient-il que nous nous arrêtions à examiner les opinions du vulgaire, qui dit sans réflexion tout ce qui lui vient à l'esprit? — Je pense que cela nous servira à découvrir le rapport du courage avec les autres parties de la vertu... Je leur répondrais : Écoutez, nous allons tâcher de vous l'apprendre, Protagoras et moi. N'est-il pas vrai que c'est dans les occasions suivantes que la chose vous arrive? Par exemple, vous vous laissez vaincre par le manger, le boire, les plaisirs de l'amour, toutes choses agréables, et vous faites des actions mauvaises, quoique vous les connaissiez pour telles. Ils en conviendraient. » Socrate se rabaisse ensuite au niveau du vulgaire, qui place le bien dans le plaisir et le mal dans la douleur, afin de le réfuter par ses propres principes. Car, si le plaisir est un bien, on fait donc le mal vaincu par le bien. Ainsi Socrate n'a pas besoin d'autres principes que ceux mêmes de la foule pour être déjà capable de réfuter la prétendue *défaite de la science*. Dans ce cas, dit-il, employant une comparaison qui devait être souvent reproduite, « nous ressemblons tous à un homme qui, sachant bien peser, met d'un côté les choses agréables, de l'autre les choses désagréables, et celles qui sont proches et celles qui sont éloignées, les pèse dans

sa balance, et décide de quel côté est l'avantage... Puisque cela est ainsi, répondez encore. Les mêmes objets ne nous paraissent-ils pas plus grands, étant vus de près, et plus petits, étant vus de loin? N'en est-il pas de même pour la grosseur et pour le nombre? Et les sons égaux, entendus de près, ne sont-ils pas plus forts, et plus faibles si on les entend de loin? » — C'est donc par une illusion d'optique qu'on préfère le plaisir prochain au plaisir futur même quand celui-ci serait plus grand. On ne possède pas l'art de mesurer, la science de la mesure. De sorte qu'en dernière analyse, c'est un défaut de science et une erreur de l'esprit qui est la cause de cette prétendue impuissance de la science. La science n'est donc vaincue que par le manque de science [1]; telle est la conclusion à laquelle on arrive nécessairement, alors même qu'on se contente de cette définition vulgaire du bien : la plus grande somme possible de plaisir. Et l'on y arriverait encore mieux s'il s'agissait du bien véritable. « Lorsque nous sommes tombés d'accord, Protagoras et moi, que rien n'était plus fort que la science, et que partout où elle se trouvait, elle triomphait du plaisir et de toutes les autres passions, vous, au contraire, vous prétendiez que le plaisir est souvent vainqueur de l'homme même qui a la science en partage, et nous n'avons pas voulu vous accorder ce point; vous nous avez demandé après cela : Protagoras et Socrate, si se laisser vaincre par le plaisir n'est pas ce que nous disons, qu'est-ce que c'est? et apprenez-nous en quoi vous le faites consister. *Si nous vous avions alors répondu tout aussitôt que c'est dans l'ignorance* (ὅτι ἀμαθία), *vous vous seriez moqués de nous; à présent vous ne pouvez le faire sans vous moquer de vous-mêmes.* » (Phrase qui prouve que la doctrine du bien identique au *plaisir* était une simple concession provisoire, pour réfuter le vulgaire par lui-même.) « Car vous avez reconnu que ceux

1. *Protag.*, ibid., 348.

qui pèchent dans le choix des plaisirs et des peines, c'est-à-dire des biens et des maux, pèchent par défaut de science, et non de science simplement, mais de cette espèce particulière de science qui apprend à mesurer les choses. Or vous savez que toute action où l'on pèche par défaut de science a l'ignorance pour principe. Ainsi se laisser vaincre par le plaisir est la plus grande de toutes les ignorances. »

« Il n'est personne, conclut Socrate, qui, *sachant* ou *opinant* (οὔτε εἰδὼς οὔτε οἰόμενος) qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'il fait, et que cela est en son pouvoir (βελτίω, καὶ δυνατὰ), fasse cependant ce qui est moins bon, quand le meilleur dépend de lui (ποιεῖ ταῦτα, ἐξὸν τὰ βελτίω); et être inférieur à soi-même n'est autre chose qu'ignorance, comme c'est sagesse d'y être supérieur (οὐδὲ τὸ ἥττω εἶναι αὑτὸν, ἄλλο τι ἢ ἀμαθία, οὐδὲ κρείττω ἑαυτοῦ ἄλλο τι ἢ σοφία). » Dans cette phrase est pour Platon la solution du problème, qu'il cache à dessein dans un dialogue tout réfutatif. Socrate conclut que celui qui a la *science* ou même l'*opinion* du bien, fera le bien; οὔτε εἰδὼς, οὔτε οἰόμενος. C'est bien là en effet la doctrine de Socrate, que Platon reproduit ici exactement; mais dans cette distinction qu'il fait en passant est renfermé à ses yeux le mot de l'énigme.

« Mais quoi? ajoute Socrate, qu'est-ce qu'être ignorant, selon vous? N'est-ce point avoir une *opinion* fausse (ψευδῆ δόξαν) et se tromper sur les objets de grande importance? — Sans doute. — N'est-il pas vrai que personne ne se *porte volontairement* au mal (ἑκὼν ἔρχεται) ni à ce qu'il *croit* être mal (οὐδὲ ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι); qu'il ne paraît pas être dans la nature de l'homme de se *résoudre* à aller vers ce qu'il *croit* mauvais (ἐπὶ ἃ οἴεται κακὰ εἶναι ἐθέλειν ἰέναι) de préférence aux choses bonnes; et que, quand on est forcé entre deux maux d'en *prendre* un (αἱρεῖσθαι), personne ne prendra le plus grand, lorsqu'on peut prendre

le moindre (ἐξὸν τὸ ἐλάττον)[1]?... Jamais personne ne se portera vers ce qu'il regarde comme un mal, ni ne le choisira volontairement (λαμβάνειν ἕκοντα)... Lorsque les lâches refusent d'aller à ce qui est le plus beau, meilleur et plus agréable, le connaissent-ils pour tel?... Lorsqu'ils sont hardis en des choses honteuses et mauvaises, est-ce par un autre principe que par le défaut de connaissance et l'ignorance? — Non... — La lâcheté est donc l'ignorance des objets qui sont à craindre et de ceux qui ne le sont pas [2]. » Nous retrouvons là non pas seulement, comme on l'a prétendu, la tendance générale au bien, mais le choix déterminé au meilleur avec certitude, sinon avec nécessité, et l'omnipotence de la science victorieuse de tout le reste.

Dans le *Sophiste*, où Socrate est simple spectateur, la confusion de la méchanceté et de l'ignorance n'est plus aussi complète. Tout en les rapprochant, l'éléate les distingue, quoiqu'il les rapporte évidemment à des causes analogues et involontaires. Cet étranger d'Élée représente Platon lui-même.

« Il y a dans l'âme deux sortes de vices. L'un est pour l'âme ce qu'est pour le corps la maladie, l'autre ce qu'est la laideur. Maladie et désordre du corps (στάσιν), n'est-ce pas la même chose pour toi? Le désordre est-il autre chose que la désunion (διαφόραν), provenue par suite de quelque altération (διαφθορᾶς), entre des choses que la nature a faites alliées et de la même famille? — Nullement. — Et la laideur est-elle autre chose que le défaut d'harmonie (ἀμετρίαν) qui est désagréable partout où il se trouve? — Pas autre chose. — Eh bien, dis-moi, ne

1. M. Lévêque, qui s'efforce de trouver la doctrine du libre arbitre dans Platon, cite seulement cette phrase dont il nous semble trop diminuer l'importance. Rapprochée de tout ce qui précède, elle n'exprime plus seulement la tendance générale au bien, mais la *certitude* du *choix du meilleur*, ce qui est bien différent. (*Mém. de l'Ac.*, t. 76, p. 6.)

2. *Prot.*, ib.

remarquons-nous pas dans l'âme des méchants une désunion entre les *opinions* et les *désirs* (δόξαι, ἐπιθυμίαι), entre le courage et les plaisirs (θυμὸς, ἡδοναί), entre la raison et les chagrins (λόγον ἢ λυπαῖς), un conflit véritable entre tout cela? » — On remarquera l'opposition établie entre les opinions et les désirs; Platon ne dit pas la science et les désirs, car il n'admettrait pas qu'on pût avoir la *science* d'un bien sans en avoir le *désir* ou le *vouloir;* mais il admet que les désirs peuvent contredire les *opinions*. Je conjecture, j'opine qu'une chose est bonne, et cependant je ne la désire ni ne la veux : c'est ce désordre qui constitue la méchanceté. L'opposition du courage et des plaisirs, de la raison et des peines (peut-être vaudrait-il mieux lire avec Heindorf : de la raison et des plaisirs, du courage et des peines), n'est que la conséquence de l'opposition première entre l'opinion et le désir. Quant au terme λόγος, il ne désigne pas la science (ἐπιστήμη), mais seulement la raison, la faculté logique. Le désir étant dirigé par une fausse *opinion*, il en résulte qu'on se réjouit ou qu'on souffre contre la raison. Ce qui est incontestable, c'est que Platon admet ici la possibilité d'un désaccord entre l'inclination et l'opinion, tandis que Socrate eût rejeté cette possibilité : οὔτε εἰδὼς, οὔτε οἰόμενος, dit-il dans le *Protagoras*.

« Et cependant ces choses-là sont nécessairement faites pour être alliées. — Assurément. — En appelant donc la méchanceté discorde et maladie de l'âme (στάσιν καὶ νόσον), nous parlerons avec justesse? — Oui. » Pour Socrate, il n'y a jamais discorde réelle; on désire et on agit toujours conformément à ce qu'on croit. Il y a donc simplement ignorance ou science. Au contraire, Platon va distinguer la lutte intérieure des facultés de l'échec éprouvé par l'intelligence dans la poursuite du vrai.

« Maintenant, si une chose susceptible de mouvement et dirigée vers un but quelconque, et cherchant à l'atteindre, passe à côté et le manque à chaque fois, est-ce par har-

monie, n'est-ce pas plutôt par défaut d'harmonie et de proportion (ἀμετρίας) entre cette chose et le but, qu'il faudra dire que cela est arrivé? — Par défaut d'harmonie. — Or nous savons que pour toute âme l'*ignorance est involontaire* (ψυχὴν ἄκουσαν πᾶσαν πᾶν ἀγνοοῦσαν). — Très certainement. — Et l'ignorance, pour l'âme qui aspire à la vérité (ἐπ' ἀλήθειαν ὁρμωμένης), n'est pas autre chose qu'une aberration, qui fait que l'intelligence passe à côté de son but. — Nul doute. — Une âme déraisonnable (ἀνόητον) est donc une âme laide et mal proportionnée (αἰσχρὰν καὶ ἄμετρον). — Selon toute apparence. »

Dans la *méchanceté*, il y avait contradiction entre les facultés diverses ; dans l'*ignorance*, il y a simplement disproportion entre les puissances de l'âme et leur but. L'âme *aspire* à la vérité ; le désir n'est donc pas ici opposé à l'intelligence. L'opposition ne se produit qu'entre l'ensemble des moyens d'une part, et leur fin de l'autre. C'est disproportion, impuissance, laideur ; chose non imputable à la volonté (ἄκουσαν).

« Il est donc démontré qu'il y a dans l'âme *deux* sortes de maux : l'un, qui est *appelé par la foule méchanceté* (πονηρία), est évidemment la *maladie* de l'âme. — Oui. — L'autre est ce qu'on appelle ignorance ; mais on ne veut pas convenir que, quand ce mal se trouve dans l'âme, à lui seul il est déjà un vice (κακία). — Il faut pourtant bien accorder, ce dont je doutais quand tu l'as dit tout à l'heure, qu'il existe dans l'âme deux sortes de vices, et qu'on doit considérer comme *maladie* en nous toute lâcheté, tout excès, toute injustice ; et comme *laideur*, l'ignorance à laquelle notre âme est sujette de tant de manières. »

Certes, l'injustice est encore conçue dans ce passage d'une façon contraire à l'opinion générale : elle est réduite à une *maladie*, à une discorde survenue par suite de quelque altération (ἐκ διαφθορᾶς, διαφοράν), et comme personne ne *veut* être malade, l'injustice est *involontaire*. Malgré cela, l'injustice admet une certaine opposition du

choix et de l'*intelligence*, tandis que l'ignorance ne l'admet pas. La confusion n'est plus aussi absolue que dans Socrate lui-même. Aussi l'art de guérir l'injustice n'est plus entièrement confondu avec l'art de guérir l'ignorance.

« N'existe-t-il pas pour le corps deux arts qui s'appliquent à ces deux sortes de maux? — Lesquels? — Pour le laideur la gymnastique, et pour les maladies la médecine. — Il est vrai. — Eh bien, pour l'intempérance, l'injustice et la lâcheté, la *justice qui punit* (ἡ κολαστική) est, de tous les arts, le plus convenable. — A ce qu'il semble du moins, sauf erreur humaine. — Et est-il un art plus propre à la guérison de toute sorte d'ignorance, que l'art de l'enseignement (διδασκαλική)? — Non, aucun [1]. »

Déjà se montre ici, au sein même de l'*involontaire*, une distinction possible entre ce qui est imputable dans un certain sens à l'individu et ce qui ne lui est sous aucun rapport imputable. Distinction sur laquelle reposera, dans les *Lois*, cette théorie de la pénalité qui a tant tourmenté les interprètes. *Injustice* et *ignorance* sont, dans le fond, involontaires. Mais, dans l'ignorance, le mal est extérieur pour ainsi dire à l'individu, puisqu'il est simplement l'impuissance des moyens tendant à leur fin sans l'atteindre. La fin est hors de l'âme, et le rapport des facultés à cette fin est extrinsèque. On ne peut donc pas ici porter une correction violente dans le sein même de l'individu; ce qui ne servirait absolument à rien et n'augmenterait pas la puissance naturelle de l'âme. On guérit un boiteux et un difforme par la gymnastique, non par des corrections. L'injustice, au contraire, est un trouble accidentel, tout intérieur, qui résulte d'un renversement d'ordre dans les rapports mutuels des facultés et dans leur hiérarchie. Cette maladie morale est toujours

1. *Soph.*, p. 228.

involontaire, mais la cause n'en est pas moins intrinsèque. Comment donc la guérir? en agissant par la correction et la douleur sur ces facultés mêmes qui entrent en lutte. Le *désir* contrarie l'*opinion*, parce que le plaisir le séduit; le correcteur vous fait éprouver de la peine pour rétablir l'équilibre; dès lors la crainte de la peine compense l'amour du plaisir, et l'ordre reparaît. Votre *courage* se laissait vaincre par la *volupté;* on le relève en plaçant la douleur du côté où il se laissait entraîner et abattre. C'est comme une révulsion médicale. On vous traite par le feu, et on ne recule pas devant les moyens violents pour remédier à la violence intime de la maladie. Le mal artificiel guérit le mal qui s'était produit spontanément. C'est la théorie que Socrate lui-même expose dans le *Gorgias* et qu'on retrouve dans la *République* et les *Lois*. Cette différence d'imputabilité entre l'ignorance et l'injustice ne les empêche pas, encore une fois, d'être toutes les deux involontaires; seulement les causes sont tantôt intérieures, tantôt extérieures.

Aussi la maladie de l'âme est-elle formellement déclarée *involontaire* dans le *Timée*. Quoique distincte de l'ignorance, elle n'en a pas moins l'ignorance pour *cause prochaine et externe*. De là la part de la société, de la famille, et enfin du *corps* dans les fautes de l'âme. « Les maladies de l'âme naissent de l'état du corps ainsi qu'il suit (διὰ σώματος ἕξιν). Il faut convenir que le mal de l'âme (νόσον est pris ici en un sens plus large que dans le *Sophiste*), c'est le manque d'intelligence, et qu'il y a deux espèces de manque d'intelligence, savoir la folie et l'ignorance (μανίαν, καὶ ἀμαθίαν). » — La folie est un désordre accidentel, correspondant à la maladie proprement dite du *Sophiste;* l'ignorance est une laideur naturelle. « Par conséquent, toute affection qui contient l'un ou l'autre de ces maux doit être appelée maladie » (toujours au sens large du terme). « Ainsi il faut dire que les plaisirs excessifs sont les plus grandes maladies de l'âme. En effet, l'homme qui est trop joyeux ou qui est au con-

traire accablé de peines, s'empressant de prendre intempestivement tel objet (σπεύδων ἑλεῖν) ou de fuir tel autre, ne peut ni voir ni entendre ce qui est *droit* (ὀρθόν); mais c'est un furieux qui alors n'est guère en état de participer à la raison (λογισμοῦ μετέχειν). » Remarquons ce σπεύδων ἑλεῖν; on choisit avant d'avoir sérieusement réfléchi et d'après une opinion vague, *choix* qui n'a rien de libre aux yeux de Platon. « Celui dans la moelle duquel s'engendre du sperme abondant et impétueux... est comme un furieux pendant la plus grande partie de sa vie, à cause de ces peines et de ces plaisirs excessifs, et ayant une âme malade et insensée par la faute du corps (νοσοῦσαν καὶ ἄφρονα ὑπὸ τοῦ σώματος), il est considéré mal à propos (κακῶς) comme un homme volontairement mauvais (κακὸς ἑκών). En réalité, le déréglement dans ces plaisirs est une maladie de l'âme, produite en grande partie par un certain genre de fluide qui, à cause de la porosité des os, se répand abondamment dans le corps et l'humecte. De même *à peu près* (σχεδόν) tout ce qu'on nomme intempérance dans les plaisirs, et qu'on reproche comme des maux volontaires (ὡς ἑκόντων τῶν κακῶν), n'est pas un objet de justes reproches (οὐκ ὀρθῶς ὀνειδίζεται). En effet, personne n'est mauvais volontairement (κακὸς μὲν γὰρ ἑκὼν οὐδείς); mais c'est par quelque vice dans la constitution du corps, par une mauvaise éducation, que l'homme mauvais est devenu ce qu'il est. Or c'est là un malheur qui peut arriver à tout homme, malgré qu'on en ait (καὶ ἄκοντι). Les douleurs aussi peuvent produire dans l'âme, par l'intermédiaire du corps, une grande méchanceté... Les humeurs... produisent dans l'âme toutes sortes de maladies,... une variété infinie de tristesses sombres et de chagrins, comme aussi d'audace et de lâcheté, de manque de mémoire et de difficulté à apprendre. Lorsque, en outre, les hommes d'un tempérament vicieux forment de mauvaises institutions politiques, que de mauvais propos sont tenus dans les villes en particulier, et qu'enfin on n'enseigne point dès

l'enfance une doctrine capable de remédier à tout cela, c'est ainsi que tous les hommes deviennent ce qu'ils sont par deux causes bien indépendantes de leur volonté (διὰ δύο ἀκουσιώτατα). Il faut toujours s'en prendre plus aux parents qu'aux enfants, plus aux instituteurs qu'aux élèves. Mais cependant chacun doit tendre ardemment (προθυμητέον), *autant qu'il le peut* (ὅπῃ τις δύναται), au moyen de l'éducation, des mœurs et des études, à fuir la méchanceté et à choisir le contraire (ἑλεῖν) ; mais ceci appartient à un autre sujet [1]. » — On voit que Platon admet la possibilité d'une réaction au moyen de l'étude et de l'exercice, réaction qui sera proportionnée encore au degré de développement intellectuel. La puissance et la liberté croîtront avec l'intelligence, comme elles diminuent avec elle.

IV. La théorie de la pénalité, dans les *Lois*, a semblé en contradiction avec toutes ces doctrines socratiques. Aussi répète-t-on chaque jour : Platon a dû admettre le libre arbitre, tel que nous l'entendons, puisqu'il punit le crime avec sévérité. — Ce raisonnement, qui devrait être valable même pour les fatalistes les plus déclarés, comme Spinoza, est sans la moindre valeur ; et Platon n'eût pas admis que la négation même du libre arbitre supprime toute pénalité. Dans cette hypothèse, les actes de méchanceté, considérés en eux-mêmes et absolument, changent sans doute d'aspect ; mais leurs rapports extrinsèques, moraux ou sociaux, ne changent nullement. Supposez deux hommes qui voient les mêmes objets, dans le même ordre relatif ; seulement l'un voit tout d'une certaine couleur, l'autre d'une couleur différente ; tous les rapports demeurant les mêmes, ces deux hommes s'entendront parfaitement dans la pratique. Platon et Aristote châtient également l'injustice ; seulement Platon éprouve de la pitié et une sorte d'horreur esthétique,

1. *Tim.*, p. 86.

comme à la vue d'un monstre ou d'un fou; Aristote éprouve de l'indignation contre l'individu, et une horreur à proprement parler *morale;* malgré cela, ils agissent de même et sont aussi logiques l'un que l'autre, quoi qu'on en dise. En effet, les animaux ne sont pas libres, et cependant l'homme les châtie. Si même ils sont dangereux et incorrigibles, nous les condamnons à mourir. L'homme vicieux est celui dans lequel les penchants de l'animal l'ont emporté sur la raison. Pour le ramener au bien, il faut d'abord, suivant Platon, essayer de l'éclairer. Si ses yeux sont fermés à la lumière, il faut le châtier; car la douleur est propre soit à réveiller la raison endormie, soit à la remplacer par une crainte salutaire. En châtiant la *bête*, on rend à l'âme sa liberté. Enfin, si la persuasion et la peur sont également impuissantes sur l'âme corrompue, il faut renoncer à la guérir; dans ce cas, on se délivre de l'homme vicieux comme d'une bête sauvage; on le frappe avec un sentiment d'horreur mêlé de regret et de pitié. Loin de rendre les lois inutiles, la négation du libre arbitre, fût-elle absolue, les rend plus nécessaires et plus infaillibles que jamais; car, dans l'hypothèse même de Platon, si vous éclairez l'intelligence ou faites impression sur le cœur, vous agirez sur la conduite; or la loi est propre à éclairer l'intelligence et à mouvoir le cœur : c'est une lumière et une force, qu'une bonne éducation rendra irrésistibles.

Mais il n'y a plus ni bien ni mal, dit-on. — Si fait, répondrait Platon, il y a encore le bien en soi et le mal en soi, l'ordre et le désordre dans les choses; de plus, il y a le bien en nous et le mal en nous, l'ordre ou le désordre dans nos facultés; enfin, cet ordre ou ce désordre peut être naturel, comme l'ignorance, ou accidentel, comme la maladie de l'injustice. C'est toujours un mal intime, spontané même, si vous voulez, mais non volontaire. — Alors je ne suis pas responsable. — Entendons-nous; c'est toujours à vous qu'on s'en prendra, puisque le mal est en

vous et dans l'intimité de votre âme. Quand vous êtes malade, n'est-ce pas à vous qu'on administre des remèdes souvent très douloureux? Et si votre maladie est dangereuse pour les autres, le législateur va-t-il la laisser suivre son cours, surtout quand il y a des remèdes? Vous voyez bien qu'il y a toujours en ce sens imputabilité à l'individu. En vous punissant, d'ailleurs, mon but n'est pas de vous punir, mais de vous guérir, ou du moins de vous mettre dans l'impossibilité de nuire aux autres. Je rétablis l'ordre dans votre intelligence, dans toutes vos facultés, en vous faisant comprendre votre erreur et la laideur de vos vices; qu'avez-vous à dire? Que vous méritez l'indulgence et la pitié? Je vous l'accorde; mais, malgré cette pitié et à cause d'elle, je m'efforce de vous guérir par la souffrance; sans compter que ma pitié à l'égard de vos semblables m'entraîne également à vous châtier si aucun autre moyen ne réussit sur vous.

De cette doctrine résulte le caractère de pitié et de sévérité tout ensemble que présente la pénalité de Platon. Celui-ci ne punit du reste pas pour punir : il eût volontiers accordé à Protagoras que *ce qui est fait est fait* et qu'on châtie pour prévenir un désordre semblable à l'avenir dans l'individu ou dans la société. Dans les *Lois* même, son dernier ouvrage, il commence par poser en principe, à plusieurs reprises, que *l'injustice est involontaire;* et il entend par là que, si l'on connaissait d'une science certaine (ἐπιστήμη) le mal qu'on accomplit, on ne *voudrait* pas l'accomplir et on ne l'accomplirait pas. En ce sens, tout mal est involontaire; mais Platon n'attache plus ici, comme dans les dialogues socratiques, une force irrésistible à la simple *opinion* du bien, et sa dernière conclusion est précisément la théorie que lui attribue Aristote.

Cette théorie se montre dès le IIIe livre, dans un passage dont les apparentes contradictions ont jeté les interprètes dans l'étonnement. Sans le secours d'Aristote, en effet, la chose serait inexplicable.

« Ce qu'il faut demander, ce n'est pas que toutes choses arrivent conformément à notre volonté (βουλήσει), sans que notre volonté soit elle-même conforme à notre prudence (φρονήσει)... L'objet de nos vœux et de nos efforts doit être la sagesse (ὅπως νοῦν ἕξει)... La première vertu, directrice (ἡγέμονα) de la vertu tout entière, c'est la prudence, et l'intelligence, et l'opinion accompagnée d'un amour et d'un désir conforme (φρόνησις, καὶ νοῦς, καὶ δόξα μετ' ἔρωτός τε καὶ ἐπιθυμίας ἑπομένης)... Il est dangereux de faire des vœux quand on ne possède pas l'intelligence (νοῦν), car il arrive alors le contraire de nos volontés (βουλήσεσιν)... Le législateur doit s'efforcer d'inspirer, autant qu'il est possible, aux cités la prudence (φρόνησιν), et de faire disparaître le plus possible l'absence d'intelligence (ἄνοια)... Or voici l'IGNORANCE *qu'on pourrait appeler justement la plus grande : c'est lorsque, tout en ayant l'*OPINION *qu'une chose est bonne et belle, au lieu de l'aimer, on l'a en aversion; et qu'au contraire on aime et on embrasse ce qui est mauvais et injuste dans notre opinion* (δόξαν καλὸν ἤ ἀγαθὸν εἶναι μὴ φιλῇ τοῦτο, ἀλλὰ μίσῃ, τὸ δὲ πόνηρον καὶ ἄδικον δοκοῦν εἶναι φίλῃ τε καὶ ἀσπάζηται) [1]. » On a vu là une double contradiction. D'abord une contradiction avec tous les autres dialogues, où Socrate répète qu'on fait toujours ce qu'on juge le meilleur; puis une contradiction dans les termes mêmes de ce passage : c'est, d'après Platon, de l'ignorance, et la plus grande de toutes, que de juger qu'une chose est bonne et de ne pas la faire! « Est-ce donc ignorance, demande-t-on, que de connaître qu'une chose est mauvaise et la choisir; qu'une chose est bonne et s'en détourner [2]? » Ces deux contradictions disparaissent quand on admet avec Aristote que la théorie de Socrate, exposée par Platon dans les dialogues socratiques, n'est pas absolument celle de Platon lui-

1. *Leg.*, III, 689, a, sqq.
2. Ch. Lévêque : *La cause et la liberté chez les phil. grecs;* ***Mém. de l'Acad.*** *des Sciences morales, ibid.*

même, et que ce dernier a fini par reconnaître une opposition possible entre la volonté et l'*opinion*. Cette opposition constitue encore pour lui un état d'*ignorance* (ἀμαθία) : car, dans ce cas, la *science* du bien, et surtout du bien complet qui embrasse le nôtre, est toujours absente ; l'illusion profonde qui sépare notre bien du bien en soi subsiste au contraire et mérite d'être appelée la *pire des ignorances*. La suite du passage confirme notre interprétation : « Ce désaccord (διαφωνία) de la douleur et du plaisir avec l'*opinion conforme à la raison*, je dis que c'est la dernière ignorance et la plus grande (διαφωνίαν λύπης τε καὶ ἡδονῆς πρὸς τὴν κατὰ λόγον δόξαν, ἀμαθίαν φημί εἶναι ἐσχατὴν καὶ μεγίστην). » — On sait que pour Platon il y a une distinction profonde entre l'*opinion droite* et la science. Il y a même une distinction entre *la* science et *les* sciences. On peut posséder une science particulière, comme celle des nombres, et ne pas posséder *la* science, dans toute la simplicité de ce terme. *La* science, c'est la connaissance du *bien* en toutes choses; seule, la science du bien peut être appelée simplement *la science* [1]. Or, tant qu'on ne la possède pas, fût-on d'ailleurs en possession de plusieurs autres sciences, le désaccord pourra subsister dans l'âme. Par exemple, le mathématicien pourra mentir au sujet des nombres, parce qu'il n'aura pas la science du bien [2]. C'est ce qui explique la phrase suivante, où la théorie de Platon est résumée tout entière. « Lors donc que l'âme s'oppose aux *sciences* ou aux *opinions* ou à la *raison*, qui de leur nature sont faites pour commander, j'appelle cet état absence d'intelligence, folie (ὅταν οὖν ἐπιστήμαις, ἢ δόξαις, ἢ λόγῳ ἐναντιοῦται, τοῖς φύσει ἀρχικοῖς, ἡ ψυχὴ, τοῦτο ἄνοιαν προσαγορεύω)... Lorsque les belles notions, se trouvant dans l'âme, ne produisent rien de plus, mais produisent tout le contraire d'elles-mêmes,

1. *Euthyd.*, 388, d., 290, b; *Rép.*, VI, 505, a; *Parm.*, 134, c.
2. Voy. notre travail sur l'*Hippias Minor*.

je regarde toutes ces ignorances comme les plus discordantes... (καλοὶ ἐν ψυχῇ λόγοι ἐνόντες μηδὲν ποιοῦσι πλεόν, ἀλλὰ δὴ τούτοις πᾶν τουναντίον) [1]. » On voit comment Platon se rapproche, à la fin, de l'opinion commune, abandonnant à Socrate le principe exclusif du *Protagoras* et du *Ménon*.

Mais, tout en se rapprochant des idées communes, Platon n'abandonne pas dans les *Lois* la thèse de Socrate sur le caractère *involontaire* de l'injustice. Cette opposition du désir avec l'*opinion* ou même avec les *sciences*, qui est pour lui l'injustice même, est toujours une ignorance du *bien* et une ignorauce *involontaire*. C'est-à-dire que la volonté ne cesse pas de vouloir essentiellement le bien, tout en choisissant ce qu'elle *opine* être mauvais, ou même ce qu'elle *sait* faux, laid, mauvais, au point de vue restreint d'une science particulière. « Il faut, dit Platon en parlant de la pénalité, que tout homme soit et *énergique* et *doux*, autant qu'il est possible. Car les injustices d'autrui, quand elles sont graves, difficiles à guérir ou même impossibles, il n'y a d'autre moyen d'y échapper que de combattre, de se défendre par la victoire et de ne rien laisser sans châtiment (κολάζοντα); et c'est chose qu'aucune âme ne peut faire sans une énergie généreuse (θυμοῦ γενναίου). Quant à ceux qui commettent des injustices, mais remédiables (ἰατὰ δὲ), il faut savoir d'abord que tout homme injuste est injuste sans le vouloir (πᾶς ὁ ἀδικὸς οὐχ ἑκὼν ἀδικός). Car jamais personne ne pourrait volontairement se procurer les plus grands des maux, et encore bien moins les contracter dans ce qu'il a en lui-même de plus précieux; or l'âme, nous l'avons dit, est véritablement ce qu'il y a de plus précieux; donc, dans cette précieuse partie de nous-mêmes, personne volontairement ne recevrait le plus grand mal et ne passerait sa vie en le conservant (τὸ μέγιστον κακὸν οὐδεὶς ἑκὼν μή ποτε λάβῃ καὶ ζῇ διὰ βίου κεκτημένος αὐτό). Mais

1. *Leg.*, III, *ibid.*

il est tout à fait digne de pitié (ἐλεεῖνος πάντως), l'homme injuste et en possession des maux ; il convient donc d'avoir pitié de celui qui contracte un mal guérissable et d'adoucir son cœur. Mais contre l'homme invinciblement et obstinément méchant, il faut laisser se déchaîner la colère... A vrai dire, la cause de toutes les fautes pour tous les hommes est l'amour immodéré de soi-même : car celui qui aime s'aveugle sur l'objet de son amour, de manière à mal discerner le juste, le beau et le bon, croyant toujours qu'il faut respecter son propre bien (τιμᾶν τὸ αὑτοῦ) au lieu du bien véritable[1]. » C'est-à-dire que, si l'on savait de science certaine tout ce qu'il y a de mauvais et de pernicieux dans l'injustice, on ne serait pas injuste.

Voici maintenant le célèbre passage du IXe livre où, après avoir déclaré toute injustice involontaire, Platon se trouve en présence d'une distinction admise par tous les législateurs, qui reconnaissent des injustices involontaires et des injustices volontaires : on va voir la doctrine de Socrate aux prises avec la jurisprudence, se maintenant dans ses principes absolus, mais se palliant elle-même par la distinction de la *science* et de l'*opinion*.

« Tous les méchants sans exception sont tels involontairement dans tout le mal qu'ils font : Οἱ κακοὶ πάντες εἰς πάντα εἰσὶν ἀκόντες κακοί. » Jamais Platon n'a été plus énergique. « Ce principe posé, voici la conséquence qui en résulte nécessairement.—Quelle conséquence ? — L'homme injuste est méchant, et le méchant est tel involontairement ; or l'involontaire et le volontaire répugnent ; donc, après avoir posé que l'injustice est involontaire, il faut bien reconnaître que celui qui viole la justice la viole involontairement ; quoique quelques-uns, par esprit de dispute ou pour se distinguer, prétendent qu'à la vérité les hommes sont involontairement injustes, mais qu'ils violent volontairement la justice (ἀκόντας μὲν ἀδίκους εἶναι, ἀδικεῖν δὲ ἑκόντας πολλούς).

1. *Lois*, V, 731.

Telle est leur pensée ; mais ce n'est pas la mienne [1]. » Cette phrase ne nous semble pas avoir été comprise par Cousin. Platon admet parfaitement, comme on le verra, que si je tue un homme après délibération, je le tue volontairement ; mais je ne le tue pas pour être injuste, ni avec la parfaite conscience d'être injuste ; donc je suis involontairement injuste : οὐχ ἑκὼν ἀδικός εἶμι. Certains esprits subtils [peut-être Aristote] accordaient ce principe, mais ils prétendaient qu'on peut dire dans ce cas : ἑκὼν ἀδικέω, le verbe indiquant l'action, qui est volontaire et en même temps injuste. Non, répond Platon, ce n'est pas en tant qu'injuste que je commets volontairement l'acte ; je le commets volontairement en tant que meurtre, mais non en tant qu'injuste ; πράττω ἑκὼν, οὐχ ἑκὼν ἀδικέω, οὐδ᾽ ἑκὼν ἀδικὸς εἶμι. « Comment donc, continue Platon, m'accorder avec moi-même, si toi, Clinias, et toi, Mégille, vous venez m'interroger ainsi : Étranger, si les choses sont ainsi, que nous conseilles-tu de faire par rapport à la république des Magnètes ? Lui donnerons-nous des lois ou non ? — Sans doute, répondrai-je. — Mais, répondrez-vous, distingueras-tu les injustices en volontaires et involontaires (ἀκουσία καὶ ἑκούσια), et établirons-nous de plus grandes peines pour les fautes et les injustices volontaires, et de moindres pour les autres ? ou établirons-nous pour toutes des punitions égales, en supposant qu'il n'y a point absolument de fautes volontaires ?... Rappelons-nous avec combien de vérité nous disions tout à l'heure que nos idées touchant la justice sont pleines de confusion et de contradiction ; et, cela posé, demandons-nous de nouveau si, sans avoir cherché aucune solution à ces difficultés, sans avoir expliqué en quoi consiste la différence entre les fautes, différence que tout ce qu'il y a jamais eu de législateurs dans les divers États ont fait consister en ce qu'elles sont de deux espèces, les unes volontaires, les

1. *Lois*, IX, 861.

autres involontaires, et qu'ils ont suivie dans leurs lois; le discours que nous venons de tenir passera sans autre explication, comme s'il était sorti de la bouche d'un dieu; et si, sans avoir prouvé par aucune raison la vérité de nos paroles, nous porterons des lois contraires en quelque sorte à celles des autres législateurs? Cela ne se peut pas, et, avant de passer aux lois, il est nécessaire d'expliquer comment les délits sont de deux espèces, et quelles sont leurs autres différences. En effet, de deux choses l'une : ou il ne faut pas dire que toute injustice est involontaire, ou il nous faut commencer par prouver que nous avons raison de le dire. De ces deux partis, je ne puis en aucune manière prendre le premier, c'est-à-dire me résoudre à ne pas dire ce que je crois vrai; silence qui ne serait ni légitime ni permis [1]. Il me faut donc essayer d'expliquer comment les fautes sont de deux sortes; et, si ce n'est point sur ce que les unes sont volontaires et les autres involontaires, sur quel autre fondement alors repose leur distinction [2]... C'est ce que je vais faire. Les citoyens, dans leur commerce et leurs rapports mutuels, se causent sans doute souvent des dommages les uns aux autres (βλαβαὶ γίγνονται); et dans ces rencontres, le volontaire et l'involontaire se présentent à chaque instant. » — En effet, que je vous tue sans le vouloir, le dommage est involontaire; si je vous tue volontairement, c'est un dommage volontaire. La volonté porte sur l'action elle-même, et non sur le caractère injuste ou juste de l'action. — « Mais qu'on n'aille pas dire que toute espèce de dommage est une injustice, ni s'imaginer en conséquence que, dans ces dommages, il y a deux sortes d'injustices, les unes volontaires, les autres involontaires... Je suis bien éloigné de dire que, si quelqu'un cause un dommage à autrui sans le vouloir et contre son gré, il viole la justice (ἀδικεῖν μὲν),

1. Ces pages des *Lois* sont une réplique à Aristote.
2. Nous corrigeons la traduction de Cousin, qui contient un contre-sens.

mais la viole involontairement (ἀκόντα δὲ); et de ranger dans mes lois ce dommage parmi les *injustices* involontaires; je dirai, au contraire, que ce dommage, grand ou petit, n'est nullement une injustice. » C'est, en effet, le dommage causé volontairement qui suppose un désordre de l'âme et une funeste erreur morale. Dans le dommage involontaire, le désordre est intérieur et suppose une maladie de l'âme : l'injustice.

Mais cette injustice, pour Platon, demeure toujours *involontaire*, en tant qu'injustice ou mal de l'âme. Quand je tue un homme volontairement, ma volonté consent au meurtre, mais non à l'injustice et au mal en tant que mal. Je veux l'acte que j'accomplis, mais je ne veux pas proprement être injuste pour être injuste, méchant pour être méchant et par amour du mal comme mal; je commets donc un dommage volontaire et un meurtre volontaire, mais non pas une injustice volontaire. Car, encore une fois, ce n'est pas être injuste que je veux; je veux seulement vous tuer, et cela en vertu d'un désordre d'âme involontaire, d'une erreur, d'une maladie involontaire, d'une involontaire injustice. « Si mon opinion l'emporte, nous dirons que souvent l'auteur d'un service rendu par de mauvaises voies est injuste. En effet, mes chers amis, si quelqu'un donne ou prend quelque chose à un autre, il ne faut pas appeler cet homme juste ou injuste tout simplement (ἁπλῶς), mais il faut voir s'il rend service ou s'il cause du dommage avec un état moral et des moyens justes (ἤθει καὶ δικαίῳ τρόπῳ). » On traduit ordinairement ἤθει par : intention; c'est un contresens qui semble indiquer l'*intention* d'être injuste, ce que Platon n'admet pas. Il faut d'après lui considérer, non pas l'acte extérieur, mais le *moral*, l'état de l'âme. Or cet état moral mauvais qu'on nomme injustice n'est pas l'intention consciente du mal; c'est une maladie involontaire, dans laquelle la volonté porte sur l'acte seul et non sur une fin qui serait le mal et l'injustice même. « Le législateur,

continue Platon, regardant ces injustices comme des maladies de l'âme, appliquera des remèdes à celles qui sont susceptibles de guérison; et voici la fin qu'il doit se proposer dans la guérison de la maladie de l'injustice. — Quelle fin? — Celle d'instruire par la loi l'auteur de l'acte injuste [dont l'injustice est toujours involontaire], et de le contraindre à ne plus oser faire volontairement un tel acte. » C'est seulement l'acte en soi qui est volontaire, et non son caractère même d'injustice [1]. — « Mais le législateur n'a qu'une loi, qu'une peine à porter contre celui dont il voit le mal incurable. Comme il sait que ce n'est pas un bien pour de tels hommes de prolonger leur vie, et qu'en la perdant ils sont doublement utiles aux autres, devenant pour eux un exemple qui les détourne de mal faire et délivrant en même temps l'État de mauvais citoyens. il se trouve, par ces considérations, dans la nécessité de châtier le *manquement* (ἁμάρτημα) par la mort. » Dans tout cela, l'*intention d'être injuste* est absente; il n'y a qu'un trouble d'âme mauvais en soi, mauvais pour les autres, mauvais même pour le malade, mais non mauvais *intentionnellement* (au sens moderne). Platon continue en expliquant ce qu'il entend par l'état de l'âme appelé injustice. Celle-ci résulte, suivant lui, de trois causes : la colère, qui, « par une violence dépourvue de raison, fait souvent de grands ravages » ; le sentiment du plaisir, qui « séduit » ; et enfin l'*ignorance*. Ces trois causes correspondent aux trois facultés. « Quant au *plaisir* et à la *colère*, nous disons tous, en parlant des hommes, que les uns les dominent et que les autres en sont dominés [cette domi-

1. Ὅπως ὅτι τις ἀδικήσῃ μέγα ἢ σμικρόν, ὁ νόμος αὐτὸν διδάξει καὶ ἀναγκάσει τὸ παράπαν εἰσαῦθις τὸ τοιοῦτον ἢ μηδέποτε ἑκόντα τολμῆσαι ποιεῖν... Platon ne dit pas ἀδικῆσαι ἑκόντα. — M. Lévêque traduit, d'après Cousin : « dans la nécessité de ne pas commettre volontairement l'*injustice* ». Ne serait-ce pas prêter à Platon une contradiction grossière au moment même où il déclare l'injustice involontaire? (*Séances de l'Ac.*, t. 77, p 23.)

nation vient de la présence de la raison et de la science]; mais nous n'avons jamais entendu dire que les uns dominent l'*ignorance* et que les autres y succombent. » L'ignorance détruit donc la possibilité de résister, la possession de soi-même. « Mais nous disons que ces choses, nous entraînant chacune vers l'objet de leur volonté (βούλησιν αὐτῶν), nous poussent souvent vers des choses contraires. — Très souvent. — Je suis maintenant en état de t'expliquer clairement et sans embarras ce que j'entends par justice et injustice. J'appelle injustice la tyrannie qu'exercent dans l'âme la colère, la crainte, le plaisir, la douleur, l'envie et les autres passions (ἐπιθυμίων), soit qu'elles nuisent aux autres par leurs effets, ou non; mais l'*opinion du meilleur* (τὴν δὲ τοῦ ἀρίστου δόξαν), lorsque, dominant dans l'âme, elle *ordonne* l'homme tout entier (διακόσμῃ),... est la justice. » — Puis Platon énumère de nouveau les causes de l'injustice : 1° la colère, 2° le plaisir et les passions, 3° la *tendance contraire des espérances et de l'opinion vraie touchant le meilleur*, ἐλπίδων καὶ δόξης τῆς ἀληθοῦς περὶ τὸ ἄριστον ἔφεσις ἕτερον. C'est ce désaccord que Platon appelait plus haut la dernière ignorance, et qu'il considère toujours comme une maladie involontaire, parce que, si nous connaissions de science certaine le bien que nous voulons, nous le ferions. C'est donc au moment où Platon touche le plus près au « libre arbitre », qu'il nie l'intention volontairement injuste, le consentement à l'injustice comme fin de l'acte. Dans toutes les lois qui suivent, il parle de meurtres volontaires, de dommages volontaires, mais jamais d'*injustices volontaires*. Délibération, préméditation, conscience de ses actes, il admet tout cela, mais en le faisant porter sur les actes, non sur le *but* injuste. Le passage souvent invoqué sur les meurtres qui tiennent le milieu entre le volontaire et l'involontaire, n'a aucun rapport avec le caractère involontaire de l'injustice comme *fin*. Il demeure toujours entendu que l'injustice, en tant qu'injustice, est involon-

taire; il s'agit seulement de savoir si telle action, par exemple un meurtre, est ou n'est pas volontaire. Les lois punissent donc les dommages volontaires comme indiquant cet état involontaire et nuisible de l'âme qu'on nomme injustice. C'est là une mesure de sûreté qui rétablit l'ordre dans la société et dans l'âme même de l'individu, en le forçant à conformer ses actes à l'*opinion du bien*. La *loi* supplée à l'absence de *science* et vient au secours de l'*opinion vraie*.

« Il est nécessaire aux hommes d'avoir des lois et de s'y assujettir; sans quoi, ils ne différeraient en rien des bêtes les plus farouches. La raison en est qu'aucun homme ne sort des mains de la nature capable de reconnaître ce qui est avantageux à ses semblables pour vivre en société, ou, ayant reconnu le meilleur (γνοῦσα δὲ τὸ βέλτιστον), capable de pouvoir toujours ou de vouloir le faire (ἀεὶ δύνασθαί τε καὶ ἐθέλειν πράττειν). » Le mot γνοῦσα n'indique pas encore, malgré sa force, la vraie *science*, ἐπιστήμη, comme la suite va le prouver. « La nature mortelle portera toujours l'homme à avoir plus que les autres et à chercher son intérêt, parce qu'elle fuit la douleur et poursuit le plaisir sans raison ni règle. » Remarquons que Platon attribue ici les fautes à la distinction du bien personnel et du bien universel. « Cependant, si jamais un homme, par une destinée merveilleuse, naissait capable de remplir ces deux conditions, il n'aurait pas besoin de lois pour se conduire, parce qu'*aucune loi*, *aucun arrangement*, *n'est plus fort que la science* (ἐπιστήμη οὔτε νόμος, μήτε τάξις οὐδεμία χρείττων); et il n'est point possible que l'intelligence (νοῦν) soit sujette et esclave de quoi que ce soit; mais elle commande à tout, pourvu qu'elle soit *vraie* et réellement *libre*, comme le comporte sa nature : οὐδὲ θέμις ἐστὶ νοῦν οὐδένος ὑπήκοον οὐδὲ δοῦλον, ἀλλὰ πάντων ἄρχοντα εἶναι, ἐάνπερ ἀληθῖνος ἐλεύθερός τε ὄντως ᾖ κατὰ φύσιν [1].

1. Nous corrigeons toujours la traduction inexacte de Cousin.

Mais maintenant elle n'est telle nulle part, sinon à un faible degré. A son défaut, il faut recourir à l'ordre et à la loi, qui voit et distingue bien des choses, mais qui ne saurait étendre sa vue sur toutes. » — Telle est l'expression suprême de la pensée de Platon.

Résumons les conclusions de cette étude.

1° Aristote, dans la *Morale à Nicomaque*, a eu évidemment en vue la doctrine platonicienne que les *Lois* exposent ou défendent, surtout dans le passage précédent (ce qui prouve l'authenticité parfaite des *Lois*).

2° Les dialogues socratiques de Platon expriment souvent la vraie pensée de Socrate, mais non toujours la dernière pensée de Platon même.

3° Dans la question de liberté, Platon considère la domination de la science sur l'âme comme un idéal, qui supposerait la science idéale du bien dans sa plénitude. La partie mortelle de l'âme (τὸ θνῆτον καὶ ἄλογον) empêche la réalisation de cet idéal en nous, et change la science en opinion.

4° Or, si la science du bien est invincible, l'opinion du bien ne l'est pas. On ne fait donc pas toujours, comme le croyait Socrate, ce qui est le meilleur dans notre *opinion*.

5° Mais on veut toujours le meilleur par l'inclination essentielle de la volonté.

6° L'acte injuste est volontaire en tant qu'*acte*, involontaire en tant qu'*injuste*. Nous consentons à l'acte, sans consentir à l'injustice comme telle. C'est une sorte de *direction d'intention*.

7° L'opposition de l'acte et de l'opinion a sa cause dans la lutte du *désir* ou de l'*énergie* contre la raison (λόγος), qui conserve un reste d'ignorance.

8° Nulle part Platon ne parle d'un pouvoir indépendant tout à la fois de la raison, de la passion et de la colère, et qui se déterminerait par lui-même.

9° Cependant l'énergie ou θυμός semble une idée vague et obscure de ce pouvoir.

10° La liberté est toujours pour Platon dans l'intelligence, le νοῦς, qui seul est *vrai* et *libre* de sa nature, ἀληθῖνος καὶ ἐλεύθερος κατὰ φύσιν, libre parce qu'il est vrai, vrai parce qu'il est libre.

11° La pénalité, dans Platon, ne repose pas sur la notion du libre arbitre, mais sur celle de l'ordre ou du désordre intrinsèque et extrinsèque, considéré indépendamment de la liberté. Platon punit le mal *en soi*, quand il est intérieur à l'âme; il ne le conçoit pas comme un mal libre, et sa punition est un simple *remède* ou une *intimidation* qui supplée à la *science* absente.

12° Pour Platon, il y a des *actes* volontaires et des actes involontaires. Un acte est volontaire quand il est accompagné de *conscience* et de *consentement*. Quand je tue, j'ai conscience de tuer, et je consens à tuer; mais je n'ai pas la vraie conscience du mal, ni le consentement au mal. *Consentement* est d'ailleurs presque synonyme de *désir* ou *inclination :* il s'exprime par les mots βούλησις, ἐπιθυμία.

13° *Volontaire* n'a donc pas pour Platon le même sens que *libre* dans les langues modernes. Son système demeure un *intellectualisme* compliqué d'un certain *fatalisme de passion;* c'est-à-dire qu'il admet la liberté dans l'intelligence, la fatalité dans la passion. Il entend par liberté la tendance sans obstacle de l'intelligence au bien, son objet. L'âme agit tantôt sous l'influence des causes extérieures et de la matière, et alors elle est esclave; tantôt en vertu d'un principe interne qui est la tendance essentielle de la raison et de la volonté vers les *Idées*, et alors elle est libre. Raison, science, amour, tendance au bien, vertu, liberté, sont des termes synonymes.

Dans notre hypothèse, — si l'on peut appeler hypothèse une chose affirmée par Aristote et confirmée par tant de textes de Platon, — tous les passages de la *République* et

des *Lois* qui semblent impliquer le libre arbitre des modernes deviennent explicables. « Ames passagères,.... vous ne devez point échoir en partage à un génie (c'est-à-dire vous ne serez point dépendantes d'une puissance extérieure, vous aurez en vous-mêmes le principe de votre bonheur ou de votre malheur) ; vous choisirez vous-mêmes chacune le vôtre (c'est-à-dire le bon ou le mauvais génie, le bonheur ou le malheur : κακοδαίμων signifie malheureux). Celle que le sort appellera choisira la première la vie (heureuse ou malheureuse) à laquelle elle sera liée nécessairement (βίον, ᾧ σύνεσται ἐξ ἀνάγκης). La vertu n'a point de maître (ἀρετὴ δὲ ἀδέσποτον) ; selon que chacun l'estime ou la dédaigne, il en possédera une part plus ou moins grande : la cause en est dans celui qui choisit, et Dieu est hors de cause (αἰτία ἑλομένου, θεὸς ἀναίτιος). » *Rép.*, 617, c, d, e. Ainsi nous avons bien en nous, d'après Platon, la cause interne et spontanée de notre bonheur ou de notre malheur ; et, par la vertu, nous sommes libres et heureux ; la vertu est volontaire en ce sens qu'elle est *selon* la volonté. Mais le vice est involontaire, contre la volonté ; car il résulte d'une erreur. C'est dans le même sens que Platon dit, au troisième livre de la *République :* « Quand l'âme se trompe, c'est malgré elle ; quand elle renonce à ses erreurs, c'est volontairement. » La vertu n'a donc pas de *maître ;* elle ne résulte pas d'une violence extérieure, mais d'un développement sans obstacle ; au contraire, le vice a un maître ou plutôt une foule de maîtres. La vertu produit le bonheur, elle est le bon génie ; le vice produit le malheur, κακοδαιμονία : il est le mauvais génie. L'âme choisit l'une ou l'autre selon l'état actuel de son intelligence. C'est ce que Platon dit lui-même plus loin : le choix des âmes, dit-il, dépendait des opinions et des habitudes de la vie antérieure. Il était donc lui-même le résultat inévitable de l'état de l'âme au moment de son choix. C'est par erreur que les âmes choisissent le vice au lieu de la vertu. « Voilà pourquoi chacun de nous doit laisser de côté toute autre

étude, pour rechercher et cultiver celle-là seule qui nous fera découvrir et reconnaître l'homme dont les leçons nous mettront à même de pouvoir et de *savoir* discerner les bonnes et les mauvaises conditions, et choisir toujours la meilleure en toute circonstance. » Le caractère volontaire de la vertu a donc toujours pour corrélatif dans Platon le caractère involontaire de l'injustice. — Plus loin : « Celui qui choisira la dernière peut se promettre une vie pleine de contentement et très bonne, ayant choisi avec discernement, et vivant d'une manière conséquente à son choix : σὺν νῷ ἑλομένῳ, συντονῷ ζῶντι. » On a encore vu là la liberté ; mais cet accord de la vie avec le choix vient de nous être présenté comme nécessaire : βίον, ᾧ σύνεσται ἐξ ἀνάγκης. — Συντονῷ signifie donc que la vie sera nécessairement d'accord avec le choix. Si du reste ce choix résulte d'une simple *opinion* du bien, Platon admet volontiers que la vie n'y est pas nécessairement conforme et que la tyrannie de la passion peut parfois reprendre le dessus.

Même doctrine au dixième livre des *Lois*, qui fait le pendant du dixième livre de la *République* et en traduit les symboles dans le langage commun. La Providence met chaque âme dans la place qui lui convient « d'après ses qualités distinctives ». « Mais elle a laissé à nos *volontés* les causes qui engendrent les facultés de chacun de nous : τῆς δὲ γενέσεως τοῦ ποιοῦ τινὸς ἀφῆκε ταῖς βουλήσεσιν ἑκάστων ἡμῶν τὰς αἰτίας ; car, selon ce que chacun *désire* (ὅπῃ ἄν ἐπιθυμῇ) et selon l'état de son âme (ὁποιός τις ὢν τὴν ψυχήν), chacun de nous devient toujours tel ou tel. Ainsi, tous *les êtres animés* sont sujets à divers changements dont le principe est en eux-mêmes ; et, en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marquée par le destin [1]. »

Platon est ici très voisin de la liberté ; mais il s'arrête

1. On remarquera l'analogie de cette théorie de la liberté avec celle de Kant et de Schopenhauer, sur la *liberté du noumène*, qui s'exprime dans le ***déterminisme des phénomènes.***

la *spontanéité*, que possèdent *tous* les animaux, et qui 'est autre chose à ses yeux que l'intelligence plus ou ioins enchaînée par la matière. Cette spontanéité ne va as jusqu'à rendre le vice volontaire; elle rend seulement ous nos actes, en tant qu'actes, volontaires. Notre vertu ule est selon la volonté; mais l'injustice demeure con- e la volonté : c'est une erreur, une ignorance, une mala- ie, qui a pour résultat nécessaire le malheur, sans qu'on uisse accuser Dieu. Nous croyons l'ensemble du système ssez clair maintenant pour que quelques inconséquences e détail (fussent-elles réelles) ne puissent changer la phy- ionomie de l'idéalisme platonicien. En définitive, Platon dmet une spontanéité, et presque une liberté, qui peut tablir un désaccord entre les actes et l'*opinion du bien*; iais, fidèle au principe socratique, il continue de soutenir ue le vice est involontaire, parce que le désaccord de opinion et de l'activité est un reste d'erreur, ou même ne profonde et dangereuse ignorance de la plus impor- inte des vérités : à savoir l'absolue identité du bien de hacun et du bien en soi.

CHAPITRE II

LA LOI MORALE DANS PLATON — L'IDÉE DU BIEN ET DU JUSTE

I. Existence de l'Idée du Bien moral. — II. Détermination de l'Idée du Bien moral. Le Bien est-il le *plaisir?* — III. Le Bien est-il l'*intelligence?* — IV. Caractère mixte du Bien moral. — V. Les *vertus*. — La vertu privée. Rapports de la science, du courage et de la tempérance. — La vertu peut-elle être enseignée? — De la justice privée. — VI. Rapports du Bien et du Beau, du Bien et de l'Utile.

L'existence de la volonté suppose nécessairement celle du bien, comme l'effet implique la cause. La volonté n'est-elle pas une tendance à quelque chose qui est sa fin? De fin relative en fin relative, de moyen en moyen, ne faut-il pas remonter à une fin absolue, pour être fidèle aux lois mêmes de la dialectique [1]? Cette fin dernière de la volonté, c'est l'Idée du Juste ou du Bien. La doctrine déterministe de Platon sur l'activité humaine le conduit plus nécessairement encore que toute autre à l'affirmation du Bien : la nécessité d'un *objet* pour la volonté est aussi logique que celle d'un objet pour l'intelligence.

I. Toute multiplicité suppose au-dessus d'elle l'unité. Or nous savons qu'il y a multiplicité dans les puissances

1. *Lysis*, loc. cit.

de l'âme, et même dans sa nature. Il doit donc exister une parfaite unité dont la pluralité de la nature humaine est l'image imparfaite. Cette unité est le Bien moral ou le Juste.

Les parties de la nature humaine sont en lutte et en désaccord. La dialectique nous force à concevoir, au-dessus de toute opposition et de tout désordre, l'Idée de l'ordre et de l'harmonie. Cette Idée est le Bien.

Enfin il y a dans l'âme mouvement et activité. Or tout mouvement a un but, qui est lui-même immobile. Toute activité a une fin, qui est le terme de son développement. Il n'est pas nécessaire pour cela que cette activité soit libre. Si elle ne l'est pas, l'existence d'une fin qui la sollicite n'en est que plus évidente. Cette fin de nos actes, nous le savons, c'est encore le Bien [1].

Le Bien moral est donc l'unité, l'ordre, la fin absolue. Mais sont-ce là des définitions véritables? ou plutôt ne sont-ce pas les noms différents d'un même principe? Tous ces noms expriment les relations du Bien avec l'âme, ses caractères rationnels, sa forme extérieure. Dire que le Bien est un et universel, qu'il est harmonieux, qu'il est la cause finale de nos actes, ce n'est pas encore dire ce qu'il est dans son fond et sa nature intime; ce n'est pas le définir.

II. D'après les sophistes, d'après Aristippe et la plus grande partie du vulgaire, le bien est le *plaisir*. Examinons donc le plaisir en lui-même, séparé avec soin de

1. « Est-ce une nécessité que la condition du bien soit parfaite, ou qu'elle ne le soit point? — La plus parfaite possible. Socrate. — Mais quoi? le bien se suffit-il à lui-même? — Sans contredit; et c'est en cela que consiste sa différence d'avec tout le reste. — Ce qu'il me paraît le plus indispensable d'affirmer du bien, c'est que tout ce qui le connaît le recherche, le désire, s'efforce d'y atteindre et de le posséder, se mettant peu en peine de toutes les autres choses, hormis celles dont la possession peut s'accorder avec la sienne. » *Phileb.*, p. 20, d,

tout élément étranger; c'est-à-dire le plaisir sans aucun mélange de raison. Nous serons ainsi fidèle à la dialectique, qui recherche l'Idée et l'essence de chaque chose considérée en soi.

Sans la raison, pas de mémoire ni de prévoyance; et par conséquent pas de plaisir dans le passé, pas de plaisir dans l'avenir. Voilà donc le plaisir enfermé dans l'étroit espace du présent [1]. Enlevons-lui ce dernier refuge. Sans la conscience de soi-même, peut-il y avoir plaisir actuel? pour jouir, ne faut-il pas savoir qu'on jouit? Séparée de toute intelligence, la sensation n'est rien. Est-ce là cette essence absolue et parfaite que nous appelons le Bien? Au moment où la dialectique veut fixer ses regards sur le plaisir et l'envisager en lui-même, cette essence mobile lui échappe et s'enfuit vers les ténèbres du non-être [2].

Le caractère métaphysique du plaisir, c'est d'être un phénomène susceptible de plus et de moins, toujours en mouvement comme la sensation à laquelle il est attaché. Il faut donc le ranger dans le domaine de l'indéterminé et de l'indéfini. C'est une multiplicité sans bornes, qu'on ne peut faire rentrer ni dans les principes de la détermination, qui sont les unités intelligibles, ni dans le mélange de l'infini et du fini, et encore bien moins dans le genre suprême de la cause [3].

Loin d'être une cause, le plaisir est essentiellement un effet. « Quand l'harmonie vient à se dissoudre dans les animaux, en ce moment la nature se dissout aussi, et la douleur naît... Lorsque l'harmonie se rétablit et rentre dans son état naturel, le plaisir prend alors naissance. » Le plaisir, chose indéfinie en soi, dépend donc du mélange plus ou moins harmonieux des éléments de l'organisme en proportions définies. Quand ce mélange est en mouvement pour se dissoudre, il y a douleur; quand il est en

1. *Phil.*, 210. C.
2. *Ibid.*, sqq.
3. *Ibid.*, sqq.

mouvement pour se rétablir, il y a plaisir; quand il est stable, il n'y a ni plaisir ni douleur, mais un genre d'existence plus voisin de la vie divine, supérieure aux impressions variables de la sensibilité. Le plaisir et la douleur sont les effets de notre imperfection.

Le plaisir est si loin de la véritable existence, que plusieurs philosophes y ont vu, avec Antisthènes, une simple négation de la douleur. Dans ce cas, le plaisir ne serait rien de positif, et ses plus doux attraits ne seraient que de vains prestiges.

Ce qui semble confirmer ce caractère négatif, c'est que les plaisirs les plus vifs sont causés par les désirs les plus violents, et que tout désir, tout besoin violent est une douleur. C'est donc une mauvaise disposition de l'âme ou du corps qui produit les plaisirs extrêmes, et les hommes qui les recherchent avidement ne font que chercher une espèce de maladie. Ils n'obtiennent point une volupté pure, mais un mélange de plaisir et de douleur, dans lequel la douleur même finit souvent par l'emporter. « La colère, la crainte, la tristesse, l'amour, la jalousie, l'envie, sont des douleurs de l'âme mêlées de plaisirs inexprimables. La colère entraîne quelquefois le sage même à se courroucer [1]. » Dans ce cas, il cède à un besoin maladif qui sera bientôt suivi du regret. Car le plaisir, né de la douleur, aboutit souvent à la douleur. Il est si peu le Bien, qu'il est d'autant plus nuisible qu'il a plus de force. Ne sont-ce pas les voluptés les plus ardentes qui énervent le corps et jettent l'homme dans un état de stupeur et de fureur très voisin de la folie [2]?

Ces plaisirs qui ne sont que des remèdes à la douleur (ἡδοναὶ ἰατρεῖαι), offrent en eux un mélange de contraires qu'on ne peut attribuer à l'Idée une du bien. Le vrai bien et le vrai mal ont un caractère absolu : ils sont ou ne sont

1. *Phil.*, 211.
2. *Phil.*, 211.

pas, et ne peuvent coexister. Or le plaisir peut coexister avec la douleur; on éprouve du plaisir, dit Socrate dans le *Gorgias*, en acquérant quelque chose qu'on n'avait pas et qui vous manquait. Donc le plaisir et la douleur ne sont pas des contraires absolus; donc le plaisir, chose mélangée et multiple, n'est pas le bien *un* et sans mélange, l'*Idée* du bien qui exclut d'elle-même sa contradiction, le mal. « Quand tu dis : *boire ayant soif*, c'est comme si tu disais : goûter des plaisirs en ressentant de la douleur... Cependant il est impossible d'être malheureux quand on est heureux [parce que bonheur = bien absolu et parfait]; donc goûter du plaisir n'est point être heureux, ni sentir de la douleur être malheureux, et par conséquent l'*agréable* est autre que le *bon* [1]. »

Après avoir considéré les choses et les phénomènes, considérons maintenant avec Platon les individus où ces phénomènes se produisent. Dire que le plaisir est le bien, c'est dire qu'un homme est *bon* en tant qu'il éprouve du plaisir. Or un homme peut éprouver du plaisir à faire une chose mauvaise, par exemple à fuir lâchement l'ennemi. Donc il sera, par rapport à la même action, bon et méchant, bon en tant qu'il éprouve du plaisir, et méchant par ce plaisir même. Il faut donc, ou admettre une contradiction ouverte, ou conclure que le plaisir n'est pas le contraire absolu du mal, n'est pas l'Idée du bien, « ce bien qui, par sa présence, nous fait appeler bons ceux qui sont bons, comme nous appelons beaux ceux en qui se trouve la beauté [2] ».

Au-dessus de ces plaisirs mélangés, où la peine et la

1. *Gorg.*, chap. LI. — Cf. *Phédon,* sur l'union du plaisir et de la douleur.

2. *Gorgias*, chap. LII. Allusion évidente aux Idées. — Ces pages du *Gorgias* sont toutes remplies de la métaphysique des Idées, bien que le mot d'Idée n'y soit pas prononcé. Pourtant ce dialogue est tout socratique de fond. Dira-t-on encore, avec Grote, que Platon ne vise pas aux Idées dans presque tous ses Dialogues, comme l'ont cru les anciens?

volupté se rapprochent dans une union étrange, il y a des plaisirs purs. Ce qui fait le vrai plaisir, ce n'est pas son intensité, c'est sa qualité. La blancheur la plus vraie et la plus belle, nous le savons, n'est pas celle qui renferme le plus de blanc mélangé, mais c'est la blancheur la plus pure, la plus exempte de tout mélange; il en est ainsi du plaisir. Or les plaisirs simples ne peuvent naître que des objets essentiellement simples : les belles couleurs, les belles figures, les belles lignes, les beaux sons. Ces plaisirs ne sont pas nés de la douleur, leur privation n'est pas pénible; ils ne sont point comme un remède au besoin; enfin ils ne sont pas nécessairement mélangés de peine. Il en est de même des plaisirs de la science et de ceux de la vertu. Ces plaisirs sont du genre *fini*, parce qu'ils sont tempérés; et par cela même ils approchent davantage de la vérité et de l'Idée, qui emporte toujours avec elle la mesure.

Mais le plaisir, même dans son état de pureté, conserve un caractère qui l'exclut nécessairement du rang de souverain bien et de fin absolue. Rappelons-nous qu'il y a deux sortes de choses : les unes qui existent pour elles-mêmes, les autres qui existent pour les premières; celles-là appartiennent à la catégorie de l'être, celles-ci à la catégorie du phénomène et de la génération. Or le phénomène a lieu en vue de l'existence, le sensible en vue de l'intelligible. Si donc l'existence est le bien, le plaisir, qui *devient* sans cesse et n'*est* jamais, ne peut s'appeler le bien. Sa nature variable, son origine inférieure, son caractère relatif et dépendant, tout l'empêche d'être confondu avec le véritable but de la vie humaine.

III. Si le plaisir, à lui seul, n'est pas le bien, peut-être est-ce l'intelligence seule qui mérite ce nom. Faisons donc pour l'intelligence ce que nous avons fait pour le plaisir. Supposons une vie toute de raison, dont soit exclu tout élément étranger. « Quelqu'un de nous voudrait-il vivre,

ayant en partage toute la sagesse, toute l'intelligence, la science, la mémoire qu'on peut avoir, à condition qu'il ne ressentirait aucun plaisir, ni petit ni grand, ni pareillement aucune douleur, et qu'il n'éprouverait absolument aucun sentiment de cette nature [1] ? » Cette vie d'insensibilité et d'apathie ne peut satisfaire le cœur; quoique supérieure à la vie de plaisir, elle est incomplète encore et ne peut se suffire à elle-même.

IV. Ce n'est donc pas dans un principe unique, mais dans le genre *mixte* (ἐν τῷ μικτῷ), qu'on peut trouver le souverain bien pour l'homme. Le bien en soi est sans doute infiniment simple, mais il est aussi infiniment riche en déterminations; ce qui l'exprime le mieux, ce n'est donc pas une chose exclusive, comme le plaisir seul ou l'intelligence seule, mais un mélange harmonieux de l'intelligence et du plaisir. La dualité de ce mélange exprimera les attributs variés du bien; l'harmonie qui présidera au mélange correspondra à l'unité du bien. Ce mélange en proportions définies sera donc l'imitation la plus fidèle de l'Idée.

Unissons les connaissances les plus élevées aux plaisirs les plus purs, que la sagesse préside à cette union, qu'elle en écarte tout ce qui est excessif et intempérant, et ce mélange idéal sera comme « une espèce de *monde incorporel* propre à bien gouverner un corps animé [2] ». On le voit, le souverain bien n'est autre chose que le monde intelligible lui-même dans toute sa variété et dans toute son unité.

Remarquons en terminant que Platon, dans l'examen des différentes sources du bien, telles que le plaisir et l'intelligence, ne fait aucune mention de l'activité et de la volonté libre. Il ne se demande point si le bien ne sera

1. *Phil.*, p. 153.
2. *Phil.*, *ibid.*, sqq.

pas l'*action*, la *liberté*, ou au moins si l'activité n'est pas un élément du bien. A cette question il eût répondu que l'activité, loin d'être pour lui le bien, est la tendance de l'âme au bien. Un être qui posséderait le bien n'aurait plus besoin de vouloir ni d'agir, puisque sa fin ne serait point hors de lui-même. L'idée d'activité, qui jouera un si grand rôle dans la morale d'Aristote, est complètement omise par Platon dans le tableau qu'il nous donne des différents biens. « Le premier bien, dit-il, est la mesure, le juste milieu, l'à-propos et toutes les autres qualités semblables qu'on doit regarder comme ayant en partage une nature immuable. » Il s'agit, selon nous, dans ce passage si controversé, des unités intelligibles, principes de la mesure et du nombre. Elles sont sinon le bien même, du moins *le premier des biens*. « Le second bien est la proportion, le beau, le parfait, ce qui suffit à soi-même, et tout ce qui est de ce genre », c'est-à-dire tout ce qui résulte de l'application de l'unité à la variété. « Le troisième bien est l'intelligence et la sagesse. » L'intelligence, en effet, suppose l'intelligible comme son objet et en dépend. Le quatrième rang appartient aux sciences non philosophiques, aux *connaissances vraies*, aux arts. Au cinquième rang sont les *plaisirs purs*, et au sixième rang les plaisirs mélangés [1]. Quant à l'activité, on voit qu'elle est entièrement absente, comme n'ayant pas de valeur par elle-même, mais par sa fin.

V. La conformité de l'âme humaine aux Idées, c'est la beauté morale, c'est la vertu. « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre. Or cette fuite, c'est la *ressemblance avec Dieu*, autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la justice, la sainteté et

1. *Phil.*, 66, a, tr. Cousin, 466. Voy. sur ce passage célèbre : *Schleiermacher*, Introd. au *Philèbe*; *Ast*, Vie et écrits de Platon, 296, s.; *Stallbaum*, Proleg. in *Phil.*; *Ritter*, II, 345, et aussi les travaux de Chiappelli.

la sagesse. Il y a dans la nature des choses deux modèles : l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable. Les hommes injustes ne s'en doutent pas, et l'excès de leur folie les empêche de sentir que leur conduite pleine d'injustice les rapproche du second et les éloigne du premier [1]. » Toute la morale de Platon est dans ce précepte déjà formulé par Pythagore : ὁμοιοῦσθαι τῷ θεῷ. L'œil fixé sur l'Idée suprême, l'homme de bien s'efforce de l'imiter. La vertu est une œuvre d'art, et la sagesse ressemble à Phidias : la matière qu'elle façonne, c'est l'âme humaine, et le modèle qu'elle imite, c'est Dieu. Pour lui ressembler, l'homme doit perfectionner sa nature ; de là cette définition de la vertu : Ἡ ἀρετή τελειότης ἐστὶ τῆς ἑκάστου φύσεως [2]. Mais, nous l'avons vu, l'Idée du Bien est l'unité parfaite et réelle, enveloppant une variété idéale. Ces traits du divin modèle ne devront-ils pas se retrouver dans la grande œuvre d'art, dans l'âme vertueuse ? Platon nous l'affirme en effet : l'âme doit être à la fois variée et une, en mouvement et réglée. Seulement, de ces deux choses, le mouvement et l'harmonie, c'est la seconde qui domine dans la morale platonicienne, au point d'absorber en elle la première ; car ce n'est pas, à proprement parler, l'activité qui produit librement le bien ; c'est, au contraire, le bien qui produit l'activité par son attraction irrésistible, et qui développe harmonieusement toutes les puissances de l'âme, suivant leur degré d'importance [3].

Aux trois parties de l'âme correspond une des faces de la vertu ; mais la vertu est une en elle-même [4].

La fonction de la raison est la *sagesse*, ou la connaissance du *bien* et du rapport de chaque chose au bien. La

1. *Théét.*, tr. Cousin, 133. — 34, b.
2. *Phœd.*, 91.
3. *Rép.*, VII. — Cf. *Rép.*, IX : Le sage est un musicien. — Cf. *Tim.*, 120.
4. *Prot.*, 329, c, sqq. ; *Lachès*, 198, d, sqq. ; *De leg.*, XII, 963, c ; *Polit.*, 306, a, s.

science, la vraie science, n'est pas quelque chose d'impuissant qui parle vainement à l'homme sans pouvoir se faire obéir. C'est, au contraire, la vertu de gouvernement, maîtresse et mère de toutes les autres [1]. « La science est capable de commander à l'homme; celui qui la possède ne sera jamais vaincu par quoi que ce soit et ne fera autre chose que ce que la science lui ordonne [2]. » L'enseignement philosophique du bien est donc de la plus grande importance pour la vie morale. Enseigner la science, c'est enseigner la vertu même.

Mais quoi? la vertu peut donc être enseignée? — C'est une question que Platon a discutée dans le *Ménon* et le *Protagoras* [3], et la conclusion à laquelle il arrive semble d'abord en contradiction avec ce qui précède. C'est qu'il y a deux espèces de vertus, comme il y a deux espèces de connaissances. La vertu qui naît de la simple opinion, lorsque celle-ci est vraie, ne se rend pas compte d'elle-même et ne peut s'enseigner [4]. La vraie vertu, celle qui

1. *Rép.*, IV, 208.

2. *Prot.*, 229, 230. Il ne s'agit ici que de *la* science et non *des* sciences. *La* science en soi a pour objet le bien en soi et l'unité de tous les biens dans le Bien. Voy. l'*Euthydème* et notre travail sur le *Second Hippias*. Voy. aussi le chapitre précédent sur la liberté.

3. Cf. *Euthyd.*, 281, e, sqq.

4. Elle va vers la vérité et le bien, sans savoir comment ni par quelle voie. C'est l'aveugle marchant dans le droit chemin : s'il n'erre pas, c'est que sa bonne fortune ou quelque dieu bienveillant le protège. Rien de plus instable d'ailleurs qu'une telle vertu, qui n'est que l'*ombre* de la vertu véritable (*Ménon*, 100, a). Elle ressemble à ces statues de Dédale qui sont fort belles, mais ne peuvent tenir en place. En outre, comme cette vertu n'est point réfléchie et n'a pas la science d'elle-même, il s'ensuit qu'elle ne peut s'enseigner aux autres. Elle ressemble à la poésie ou à l'inspiration artistique, faveur de la nature ou des dieux, qui ne peut s'acquérir par l'éducation (θεία μοίρα παραγιγνομένη, *Ménon*, 97, a). Aussi les plus grands citoyens d'Athènes, les Périclès, les Thémistocle, les Cimon, n'ont point rendu plus vertueux par leurs exemples et leurs conseils le peuple qu'ils gouvernaient. Ils n'ont pas même réussi à rendre

procède de la science, peut s'enseigner parce qu'elle se connaît elle-même. Mais ici encore il y a une distinction à faire. La vertu née de la science ne s'enseigne que dans la mesure où la science même peut être enseignée. Or nous savons qu'à la rigueur la science ne se transmet pas d'une âme à l'autre, puisqu'elle est une réminiscence, un passage de la virtualité à l'actualité. Mais, sous un autre rapport, elle peut être enseignée par le moyen des interrogations, qui la font passer de l'état implicite à l'état explicite. Il en est de même de la vertu. Elle réside originellement dans l'âme en tant que faculté ; elle est naturelle comme l'idée et le désir du bien ; il suffit donc, pour devenir réellement vertueux, de cette bonne direction de l'esprit qui nous fait apercevoir le bien. Aussi le dialogue consacré à la réminiscence est-il celui-là même où la vertu est représentée comme un don de Dieu qu'il s'agit de mettre en œuvre [1].

Cette interprétation est confirmée de la manière la plus remarquable par ce passage de la *République :* « Il ne s'agit pas de donner à l'âme la faculté de voir : elle l'a déjà ; mais son organe n'est pas dans une bonne direction, il ne regarde point où il faudrait : c'est ce qu'il s'agit de corriger. — En effet. — Les vertus de l'âme autres que la science sont à peu près comme celles du corps. L'âme ne les recevant pas de la nature, on les y introduit plus tard par l'éducation et l'exercice [2]. Mais *la science semble*

meilleurs et plus sages leurs propres enfants. C'est la confusion de cette *vertu de l'opinion* avec la *vertu de la science* qui explique la conclusion du *Protagoras,* dont Socrate nous indique le caractère relatif. (Voy. les phrases ironiques qui terminent le dialogue. Voy. aussi notre travail sur le *Second Hippias.*)

1. La conclusion du *Ménon* est d'ailleurs tout aussi provisoire que celle du *Protagoras.* « Nous ne saurons le vrai à ce sujet, dit Socrate, que lorsqu'avant d'examiner comment la vertu se trouve dans les hommes, nous entreprendrons de chercher ce qu'elle est en elle-même. » Tr. Cous., 231.

2. Platon les appelle dans le *Phédon* « *vertus politiques,* nées de la pratique et de l'habitude », 54.

appartenir à quelque chose de plus divin, qui ne perd jamais de sa force et qui, selon la direction qu'on lui donne, devient utile ou inutile, avantageux ou nuisible. N'as-tu point encore remarqué jusqu'où va la sagacité de ces hommes à qui l'on a donné le nom d'habiles malhonnêtes gens? Avec quelle pénétration leur misérable petite âme démêle tout ce qui les intéresse! Leur âme n'a pas une mauvaise vue; mais, comme elle est forcée de servir d'instrument à leur malice, ils sont d'autant plus malfaisants qu'ils sont plus subtils et plus clairvoyants... Si dès l'enfance on coupait ces penchants nés avec l'être mortel qui, comme autant de poids de plomb, entraînent l'âme vers les plaisirs sensuels et grossiers et abaissent ses regards vers les choses inférieures; si le principe meilleur dont je viens de parler, dégagé et affranchi, était dirigé vers la vérité, ces hommes l'apercevraient avec la même sagacité que les choses sur lesquelles se porte maintenant leur attention [1]. »

Concluons que la vertu, comme la science, peut être enseignée non par voie de transmission, mais par voie de direction.

La connaissance scientifique du bien, une fois qu'on la possède, se convertit d'elle-même en faits et en actions extérieures, par le mouvement qu'elle imprime à l'énergie humaine. La vertu de la raison devient la vertu du cœur, ou *courage*. D'où viennent, en effet, la crainte et la lâcheté? De ce que nous croyons apercevoir un mal véritable dans des choses qui ne sont point mauvaises en elles-mêmes, par exemple la douleur, la maladie, la mort. Dissipez cette illusion de l'esprit, l'idée et l'amour des vrais biens l'emporteront sur la crainte des maux imaginaires.

Ce n'est pas tout. La connaissance des vrais biens nous prémunira contre les séductions de ce bien faux et trom-

1. *Rép.*, VII, tr. Cousin, 73.

peur qu'on nomme la volupté. La science, qui engendrait le courage par son rapport aux maux apparents, engendrera la tempérance par son rapport aux faux biens. « Ces vains fantômes n'exciteront plus dans les âmes des transports violents et des rivalités insensées, comme le fantôme d'Hélène pour lequel les Troyens se battirent, faute de connaître l'Hélène véritable [1]. »

C'est ainsi que la science, par une fécondité merveilleuse, engendre les vertus. Sans la sagesse, le courage et la tempérance ne seraient plus que des vices. Le vulgaire appelle *tempérants* ceux qui savent ménager leurs jouissances, et qui renoncent à un plaisir dans la crainte d'être privés d'un plaisir plus grand. Il appelle également *courageux* ceux qui subissent un mal dans la crainte d'un mal plus terrible. Étrange tempérance que celle qui procède de l'intempérance ! Étrange courage que celui qui a son principe dans la peur ! « Ce n'est pas un bon échange pour la vertu que de changer des voluptés pour des voluptés, des tristesses pour des tristesses, des craintes pour des craintes, et de mettre pour ainsi dire ses passions en petite monnaie. La seule bonne monnaie, contre laquelle il faut échanger tout le reste, c'est la sagesse. Avec celle-là on achète tout, on a tout : force, tempérance, justice; en un mot, la vraie vertu est avec la sagesse [2]. »

Si, d'une part, il n'y a point de tempérance ni de courage en dehors de la science, d'autre part les vertus du cœur et de l'appétit ne sont pas sans influence sur la vertu de la raison. La sagesse de l'homme n'est jamais une sagesse parfaite et immuable; elle peut augmenter, elle peut diminuer, elle peut même se perdre. La cause en est dans le mélange sensible de notre nature, dans les appétits corporels qui peuvent nous faire illusion en nous faisant poursuivre les faux biens au lieu des biens

1. *Rép.*, IV, 454.
2. *Phœdo,* p. 50.

véritables. Il est donc nécessaire, pour le développement de la sagesse, que la *force du cœur* dompte les *appétits*. Le courage et la tempérance, produits par un commencement de sagesse, contribuent à leur tour au progrès de la sagesse même.

Cette solidarité des vertus ne doit pourtant pas nous faire méconnaître leurs différences. Le courage et la tempérance sont des vertus d'exercice et d'habitude [1], qui impliquent l'effort et la victoire de l'âme immortelle sur l'âme mortelle. La sagesse, au contraire, a un développement spontané, une fois qu'on a enlevé tous les obstacles. Par une conséquence légitime de la théorie des Idées, tout ce qui dépend de la nature corporelle ne se soumet à la raison que par la discipline et le frein (de là la nécessité du θυμός pour dompter l'appétit) [2]; au contraire, ce qui tient de la raison pure et de l'Idée s'ordonne de soi-même, et participe naturellement au bien et au beau dès qu'il peut librement s'abandonner à sa propre direction.

Quand Platon considère dans leur ensemble les différentes vertus, il leur donne souvent le nom de *justice*. Platon exprime par ce mot une idée beaucoup plus élevée que celle qu'on lui attache ordinairement. La justice consiste à rendre, non pas seulement à chaque homme, mais à chaque chose, ce qui lui est dû. Il y a une justice intérieure qui ne sort pas de l'individu, et qui n'est autre chose que l'harmonie des facultés accomplissant chacune leur fonction propre, sans empiéter l'une sur l'autre. La justice ne peut être conçue sans les autres vertus qui en forment pour ainsi dire la matière; mais celles-ci, à leur tour, ne peuvent subsister sans la justice; car autrement il n'y aurait point entre elles cet accord qui est la condition

1. *Rép.*, X, 619, c.
2. Platon corrige ici la théorie de Socrate. De même, dans le *Lachès*, il distingue le courage de la science proprement dite. — Voy. le chapitre précédent.

de la durée : elles manqueraient de la forme qui lie les parties en un tout [1].

En résumé, les vertus sont multiples, et cependant elles ne font qu'un. Chaque vertu embrasse en elle-même toutes les autres ; maxime que devaient exagérer plus tard les stoïciens. Platon, fidèle à sa méthode, cherche tour à tour la variété dans l'unité, l'unité dans la variété, afin d'avoir une image fidèle de l'Idée. Mais, s'il est un point de vue sur lequel il insiste de préférence et qui lui semble toujours supérieur à l'autre, c'est celui de l'unité.

VI. Nous avons vu l'union de la vertu et de la science. Il serait facile de montrer l'union de la vertu et de l'amour. L'homme vertueux ne veut pas seulement contempler le bien par l'intelligence, il veut s'unir à lui par l'amour ; il veut, pour ainsi dire, être lui-même le bien. Idéal inaccessible sans doute, mais dont on peut se rapprocher sans cesse. Un amour *ailé* nous fait poursuivre tout ce qui est beau et bon ; rejeter tout le reste pour le suivre, coopérer pour ainsi dire à l'attraction divine, s'élever par un progrès constant jusqu'à la beauté suprême identique à la bonté, ce n'est pas là seulement la dialectique de l'amour, c'est aussi celle de la vertu.

VII. Outre l'identité du bien et du beau, il est encore une doctrine qui nous montre Platon cherchant l'unité en toutes choses : c'est la théorie des rapports de l'honnête et du bonheur. Qu'est-ce que le bonheur, sinon le

1. « La justice (et Platon entend par le *juste* le *bien moral*) règle l'intérieur de l'homme, ne permettant à aucune des parties de l'âme de faire quelque chose qui lui soit étranger, ni d'intervertir leurs fonctions... Elle établit dans l'âme l'ordre et la concorde, et met entre les parties un accord parfait, comme entre les trois tons extrêmes de l'harmonie... Elle lie ensemble tous les éléments qui la composent, et fait que, malgré leur diversité, l'âme est une, mesurée, pleine d'harmonie. » *Rép.*, IV, 433, b.

sentiment de la perfection? L'individu ne peut parvenir à la félicité qu'en se soumettant aux véritables lois de sa nature, ou, en d'autres termes, en rendant son âme conforme à l'Idée. Quand Polus demande à Socrate si le grand roi est heureux : « Je n'en sais rien, répond le philosophe; car je ne connais ni sa science ni sa vertu... Celui qui est bon est heureux; celui qui est méchant, fût-il le grand roi, est malheureux. » « Tu souffres d'une injustice, dit-il encore; console-toi, le vrai malheur est d'en faire. » — Qu'on ne lui parle donc ni des tourments, ni des supplices, ni de la mort. Quand il a fait le portrait du juste, de celui qui est à ses yeux le meilleur et le plus heureux des hommes, quand il veut le peindre par un dernier trait et le placer dans un lieu digne de lui, ce n'est pas sur un trône qu'il nous le montre, c'est sur une croix.

C'est le rapport nécessaire conçu par la raison entre le bien et le bonheur, entre le mal et le malheur, qui engendre les idées de mérite et de démérite. Le mérite, pour Platon, c'est le droit à la récompense; le démérite, c'est le *droit* à la punition. Le mal, c'est l'opposition aux Idées et à l'être, c'est le retour de l'âme vers la matière et le non-être. L'homme injuste peut-il donc espérer qu'il triomphera de l'Idée et de la Raison, sans que celles-ci puissent jamais prendre leur revanche? Est-ce dans le mal et le non-être qu'il trouvera un bonheur durable? Tôt ou tard les lois de la raison seront victorieuses, et celui qui ne se sera pas soumis à ces lois subira les conséquences fatales de son injustice impunie. Le Bien, principe de la morale, n'est pas une abstraction sans force qu'on puisse mépriser sans crainte. C'est un principe réel et vivant, dont la justice est active et la providence infaillible. La morale platonicienne, comme son esthétique, comme sa théorie de la science, est suspendue tout entière à l'idée du Bien éternel.

CHAPITRE III

POLITIQUE DE PLATON
L'IDÉE DU JUSTE DANS LA SOCIÉTÉ

I. Unité de la vertu privée et de la vertu publique. Comment la justice produit l'amour et la bienfaisance. Doit-on faire du mal à ses ennemis? Comment la justice produit la puissance et la félicité publiques. — II. L'Idée de l'État. La *République*. La propriété et la famille. — III. L'État réel et mixte. Les *Lois*. Rapports de la politique et de la théorie des Idées.

I. La justice, vertu individuelle à son origine, se transforme en vertu sociale par un simple changement de point de vue. En effet, l'homme juste peut seul vivre en parfaite harmonie avec lui-même et avec ses semblables; l'accord intime des facultés dans chaque âme rend seul possible l'accord des âmes entre elles. L'injustice, au contraire, fait que nos facultés et nos tendances, non seulement se combattent en nous-mêmes, mais se trouvent en opposition avec celles des autres hommes. Le vice est en lutte et avec la vertu et avec le vice; mais la vertu elle-même n'est jamais l'ennemie de la vertu. Ma science peut-elle nuire à la vôtre? non, car elle conçoit la même vérité et le même bien. Ma force d'âme est-elle un obstacle à votre force d'âme? non, car elles sont au service du même bien. Ma tempérance, enfin, en modérant mes passions, peut-elle provoquer les vôtres? non, car la

même loi du bien règle et apaise nos passions. Ainsi, par la justice, l'ordre règne dans l'individu et dans l'État.

. Il en est de même de l'amour. L'harmonie intérieure que Platon appelle la justice n'établit-elle pas entre nos facultés un lien commun, qui les attache toutes au bien et par là même les attache l'une à l'autre? Donnez à tous les hommes avec la même justice le même amour du bien, et ils s'aimeront entre eux. Une seule lumière éclairera leurs esprits et échauffera leurs âmes. Une des conséquences les plus admirables du platonisme, c'est que l'être le meilleur en soi est aussi le meilleur pour les autres. La bonté intrinsèque de l'homme consiste à aimer le bien dans toute son universalité; mais, si l'homme possède cet amour, ne s'ensuit-il pas qu'il aimera le bien de ses semblables, qu'il aimera ses semblables eux-mêmes, qu'il sera bon pour eux, bienveillant et bienfaisant? La justice enveloppe donc la bienfaisance et ne forme qu'un tout avec elle. Aussi ne faut-il pas dire que la justice consiste à faire du bien à ses amis, du mal à ses ennemis. N'est-il pas contradictoire que celui qui en toute chose a pour but le bien — et non tel ou tel bien, mais le bien universel — puisse faire du mal à un autre homme [1]? Il ne lui convient même pas de rendre à ses semblables le mal pour le mal, quelque injustice qu'il en ait reçue [2]. Οὐδὲ ἀδικούμενον ἄρα ἀνταδικεῖν... ἐπειδή γε οὐδαμῶς δεῖ ἀδικεῖν,... οὔτε κακῶς οὐδένα ἀνθρώπων οὐδ᾽ ἂν ὁτιοῦν πάσχῃ ὑπ᾽ αὐτῶν. Tout art, toute puissance, toute fonction, toute vertu, a pour objet le bien de la chose ou de l'être dont elle s'occupe. Le bien intérieur se répand donc nécessairement au dehors; il faut qu'il s'étende indéfiniment, pour imiter davantage au sein du particulier le bien universel.

La justice, qui produit l'amour, produit aussi la vraie puissance, en ramenant à une direction commune toutes

1. *Rép.*, I, 25.
2. *Criton*, 150, 157.

les forces de l'âme. L'homme juste est un avec lui-même; l'homme injuste, au contraire, loin d'être un, est plutôt une multiplicité de partis [1]. De même, dans l'État, la puissance se mesure à la justice. Là où règne l'opposition, les forces se limitent et se contrarient; là où règne l'ordre de l'Idée, toutes les forces réunies tendent au même but avec une énergie irrésistible.

La justice enfin, qui est le bonheur de l'individu, est aussi celui de l'État. De la concorde universelle naît l'universelle félicité.

Si donc la dialectique a déjà réduit à l'unité les diverses vertus individuelles, considérées dans leur idéal, elle peut maintenant aller plus loin et affirmer que la vertu privée est identique à la vertu sociale. C'est un nouvel exemple de cette grande conception de l'*unité* dans le *multiple* qui est le caractère principal de l'Idée. Par leur rapport à l'Idée universelle, tous les esprits, tous les cœurs, toutes les volontés se rapprochent et s'unissent sans se confondre. La participation à un même Idéal de vérité, de beauté, de justice, fait de tous les hommes une même famille.

Mais l'influence de notre activité et de notre vertu ne s'étend que difficilement à l'humanité tout entière; le plus souvent, elle ne franchit par les bornes de l'État. C'est de l'État qu'il faut surtout nous occuper.

II. La morale est la science qui fait l'unité dans l'âme; la politique est la science qui fait l'unité dans l'État.

La morale trouve à son début la variété des facultés humaines, naturellement opposées jusqu'à ce que la raison les réconcilie. La politique trouve à son début la multiplicité des individus, cause d'imperfection et de discorde; et son idéal est de substituer à cette multiplicité une unité vivante, une personne collective dont les individus

1. *Gorg.*, 507, e; *Rép.*, I, 351, a, s.

soient les membres et les organes. « Tout devrait être commun à tous, même les yeux, les oreilles et les mains [1]. » L'État est tout pour Platon : ce qui ne lui est pas soumis, ce qui ne lui sert pas, est essentiellement maladif et doit être retranché par le fer et par le feu. Si quelque chose pouvait s'en séparer avec raison, ce serait le philosophe, mais seulement parce que l'État n'est point encore formé sur un modèle parfait. Dans la réalité, le philosophe est homme et en relation avec des hommes : il ne doit donc pas s'isoler d'un État bien constitué : la société ne sera heureuse que quand elle sera gouvernée par les philosophes [2].

La politique, pour Platon, n'est qu'une morale agrandie, qui a sa base dans une sorte de psychologie de l'État. Aux trois parties de l'âme correspondent les trois castes principales de la République. Les magistrats sont la *tête* et la *raison* de l'État; les guerriers en sont le *cœur* et la *force;* les artisans et les laboureurs veillent, comme l'*appétit*, à la satisfaction de ses besoins physiques.

Mais cette diversité des fonctions ne doit pas nuire à l'identité du but. Artisan, magistrat ou guerrier, tout citoyen se doit à l'État. Or il y a deux causes d'opposition entre l'État et l'individu : la propriété et la famille. La propriété, c'est le *tien*, le *mien*, et par conséquent le particulier, l'individuel. Elle doit donc s'effacer devant l'unité idéale de l'État. La famille, c'est encore le particulier, source d'égoïsme et de division. Il faut donc supprimer, au moins chez les guerriers défenseurs de l'État, la propriété et la famille. Les femmes seront communes, non dans l'intérêt de la passion, mais dans un intérêt moral et patriotique. Il en sera de même des enfants, dont l'État fera l'éducation. Par la gymnastique et la danse, on fortifiera leur corps; par la musique, on adoucira et réglera

1. *Lois*, V, 739, c.
2. *Rép.*, VI.

leurs âmes. Pour atteindre ce but, on soumettra à la censure la plus sévère toutes les œuvres des poètes et des autres artistes. La politique et l'éducation ne sont qu'un seul et même art.

Le gouvernement le plus parfait est celui des *meilleurs*, parce que la raison y domine : c'est l'aristocratie, ou plutôt la sophocratie. Par malheur, cette forme de l'État ne peut durer toujours. Bientôt la timocratie lui succède, et dans cette seconde forme le courage domine. Les autres espèces de gouvernement correspondent aux appétits : l'oligarchie repose sur les désirs nécessaires, sur l'économie, sur l'amour du gain ; la démocratie, sur le goût de la liberté, et par conséquent du changement, et par conséquent encore du plaisir [1] ; la tyrannie enfin, résultat inévitable de la licence démocratique, est l'intempérance effrénée avec son cortège de passions méprisables : le tyran est le dernier des hommes. Telles mœurs publiques, tel gouvernement : sans la vertu, l'État ne peut subsister ; de là l'absolue identité de la morale et de la politique.

III. Nous avons décrit l'État parfait, la *cité céleste*, l'Idée de l'État : ἐν οὐρανῷ ἴσως παράδειγμα ἀνακεῖται τῷ βουλομένῳ ὁρᾷν. Le livre des *Lois* contient un idéal plus réalisable, qui est comme l'unité-multiple entre l'unité pure et la multiplicité pure ; mais on y retrouve le même contraste entre la beauté des principes généraux et la dureté des institutions particulières.

La loi écrite est l'expression de cette loi non écrite, qui n'est autre que l'Idée même du juste. Or l'Idée s'adresse à la raison, et c'est à la raison que doit s'adresser la loi écrite. Un exposé de motifs doit toujours la précéder ; car ce n'est pas une force aveugle et brutale, mais une force intellectuelle qui éclaire en même temps qu'elle commande.

1. Voy. plus haut, dans l'Esthétique, l'identité du goût des changements et du goût des plaisirs.

Il est une espèce de lois qui méritent plus particulièrement l'attention du philosophe : ce sont les lois pénales. Leur but est de sauver l'homme, non de le faire souffrir par cruauté ou par intérêt. L'utilité séparée de la justice ne peut fonder la loi pénale. Platon en conclut que le principe de la pénalité est identique au principe de l'expiation. L'État est donc chargé de faire respecter le bien et de punir le mal, ce qui met le gouvernement humain à la place de la Providence divine. La conclusion inévitable, c'est l'omnipotence de l'État et son intervention en toutes choses, même dans les choses de la vie privée.

Comme un tel gouvernement, pour être parfait, devrait être infaillible, et que Platon connaît la faiblesse de l'esprit humain, il sent la nécessité de modérer le pouvoir par une constitution à la fois démocratique et monarchique [1]. Cette théorie du gouvernement mixte est parfaitement d'accord avec les doctrines métaphysiques de *Philèbe* sur les trois genres de l'indéfini, du fini et du mixte. L'Idéal du gouvernement exposé dans la *République* serait l'unité absolue, achevée ou *finie*, et immuable. Les gouvernements vulgaires se perdent dans l'indéfini du despotisme ou de l'anarchie populaire, principe de mobilité et de troubles perpétuels. Enfin, le gouvernement modéré dont les *Lois* nous offrent le plan, appartient au genre intermédiaire, dans lequel l'unité et la multiplicité sont réconciliées pour produire l'ordre, la mesure et l'harmonie. Ces vues métaphysiques dominent la politique de Platon, comme elles dominent sa morale, son esthétique, sa philosophie tout entière.

1. Cette idée n'appartient pas à Polybe et à Cicéron, comme on l'a cru. Voy. les notes de notre édition classique du *De Republicâ* de Cicéron. (Delagrave, in-18.)

LIVRE X

RELIGION PLATONICIENNE

CHAPITRE PREMIER

HIÉRARCHIE DES IDÉES

I. Les Idées forment-elles une hiérarchie aboutissant à l'unité. — II. Principaux degrés de la hiérarchie platonicienne. Classification des Idées. Catégories platoniciennes. — III. L'Unité, sommet de la hiérarchie. Son identité avec le Bien.

I. Les Idées forment-elles une hiérarchie dominée par une Idée suprême qui embrasse toutes les autres [1], ou subsistent-elles chacune en elle-même, comme autant d'êtres distincts [2]?

Le but de la dialectique est d'apercevoir en toutes choses l'unité. Ce sont les contradictions du monde sensible qui,

1. Tiedemann, *De deo Plat.*, 46 et suiv.; Stallbaum, *Arguments.* — Voy. Cousin, *passim;* Paul Janet, *Dial. de Platon;* Jules Simon, *Hist. de l'École d'Alex.;* Vacherot, *Hist. de l'Éc. d'Alex.*

2. Th.-H. Martin, *Études sur le Timée.* Cf. Rémusat : *L'œuvre de Platon* (*Rev. des Deux Mondes,* janv. 1868). — Nous avons déjà étudié les rapports des Idées entre elles (liv. V), et il est facile de prévoir la conclusion à laquelle nous devons aboutir. Nous n'aurons souvent qu'à résumer ici ce que nous avons déjà longuement examiné.

éveillant notre étonnement, nous font concevoir le monde intelligible. Mais, s'il y a dans le second la même multiplicité que dans le premier, en quoi l'un diffère-t-il de l'autre? comment l'intelligible peut-il expliquer le sensible? Platon a poursuivi l'unité de toutes les forces de sa pensée; sa dialectique, son esthétique, sa morale, sa politique, ne sont autre chose que la recherche de l'unité, et on pourra croire que, par la plus inexplicable contradiction, Platon s'arrête à la multiplicité et se borne à doubler le monde sensible, au lieu de ramener toutes choses à un même principe? N'a-t-on pas reproché mille fois à Platon son amour exagéré de l'unité, et non sans quelque apparence de raison? Ne l'a-t-on pas bien souvent comparé aux Éléates? Que signifie ce reproche, si l'on prétend d'autre part que les Idées sont des êtres divers, principes multiples et insuffisants de la pluralité sensible? C'est être inconsequent soi-même et prêter à Platon sa propre inconséquence. On ne comprendra jamais que l'auteur du *Parménide* ait abouti à une sorte de polythéisme métaphysique. Toutes les tendances de sa philosophie s'y opposent.

Nous pouvons invoquer mieux que des tendances : il y a dans Platon des doctrines formelles qui excluent toute interprétation de ce genre.

Le grand principe de la dialectique platonicienne, c'est que la *science* est une, et comme la nature de la science est identique à celle de son objet, il est certain à ses yeux que la *vérité* est une. Dans l'esprit de l'homme et dans la nature, tout se tient; il y a parenté et unité dans toutes choses : τῆς φύσεως ἁπάσης συγγένους οὔσης [1]. En partant d'une seule Idée, on peut tout découvrir. Cette Idée, en effet, dans son état d'isolement, ne satisfait point l'esprit; individuelle et bornée, elle suppose autre chose qui l'embrasse et l'explique. Aussi éveille-t-elle dans

1. *Meno*, 81, c.

l'âme le souvenir d'autres Idées avec lesquelles elle a un rapport immédiat, et celles-ci à leur tour éveillent d'autres réminiscences. L'âme, qui a jadis contemplé et comme possédé l'universel, ne peut être satisfaite de tout ce qui offre encore un caractère de particularité. Cette science confuse de l'universel qu'elle renferme et qu'elle enveloppe, une seule Idée suffit pour la développer : Οὐδὲν κωλύει ἓν μόνον ἀναμνησθέντα, ὃ δὴ μάθησιν καλοῦσιν ἄνθρωποι, τἆλλα πάντα αὐτὸν ἀνευρεῖν, ἐάν τις ἀνδρεῖος ᾖ καὶ μὴ ἀνακάμνῃ ζητεῖν [1]. L'âme même, qui connaît, ne peut être connue à son tour sans que la nature du tout le soit également : Ψυχῆς οὖν φύσιν ἀξίως λόγου κατανοῆσαι οἴει δυνατὸν εἶναι, ἄνευ τῆς τοῦ ὅλου φύσεως [2]. En un mot, Platon cherche partout à faire voir l'unité des Idées [3].

C'est ce qui fait que Platon considère les Idées particulières comme de simples suppositions (ὑποθέσεις), qui ont besoin d'être justifiées. L'esprit ne se repose que dans le principe *exempt d'hypothèse*, *qui se suffit à lui-même* (τὸ ἀνυπόθετον, τὸ ἱκανόν) [4]. Platon nous montre le dialecticien montant et descendant tour à tour l'échelle des Idées [5], faisant d'une Idée plusieurs et de plusieurs une seule, enfin trouvant un lien entre les choses qui semblaient d'abord les plus opposées

En étudiant la communication des Idées, ne sommes-nous pas arrivés à cette conclusion : — Il est faux de nier tout rapport entre les Idées ; il est également faux d'établir au hasard des rapports immédiats entre toutes les Idées, ce qui produit une confusion contraire à la science : la vraie science consiste à déterminer quelles Idées rentrent immé-

1. *Meno*, 81, *ibid.*
2. *Phædr.*, 270, b.
3. Rappelons aussi l'objection du *troisième homme*, connue de Platon, et qui force l'esprit à trouver une unité dernière au-dessus de toute multiplicité même idéale. (Voy. livre IV.)
4. *Phædo*. 100, a, s.; *Rép.*, VI, 511, b.
5. *Philèbe*, 20, d.

diatement les unes dans les autres, et quelles Idées ont besoin d'intermédiaires pour êtres unies. En dernière analyse, on peut toujours trouver un lien et un rapport entre deux Idées quelconques; seulement ce rapport peut être immédiat ou médiat; et, dans ce dernier cas, il faut remonter d'Idée en Idée pour trouver l'unité qui réconcilie enfin les différences. — Quel est le sens du *Parménide,* sinon que toutes les Idées participent l'une de l'autre, mais d'une manière déterminée et dans un ordre régulier? Ne pas observer cet ordre, c'est faire de la sophistique; trouver par une méthode lente et progressive tous les moyens termes qui unissent les Idées sans les confondre, c'est faire de la dialectique.

De là résulte, entre les Idées, une hiérarchie qui n'a rien d'arbitraire, mais qui reproduit au contraire les rapports éternels des choses. Pour déterminer complètement tous les degrés de cette hiérarchie, il faudrait la science universelle; essayons cependant, avec Platon, de faire connaître les plus importants.

II. Rappelons-nous d'abord qu'une Idée est supérieure à une autre, non seulement parce qu'elle est plus générale, mais parce qu'elle en est la raison, le principe d'existence et de perfection. Les Idées doivent donc se classer non d'après la quantité seule, mais d'après la qualité.

S'il en est ainsi, nous placerons au plus bas degré de cette classification les Idées des genres ou espèces sensibles, premier produit de l'induction dialectique. Les choses les plus viles et les plus méprisables auront elles-mêmes leurs Idées, puisque ces choses sont possibles et définissables.

Les phénomènes de l'âme et les âmes elles-mêmes, étant supérieurs aux choses corporelles, supposent des Idées plus élevées en dignité.

Ces deux premières classes d'Idées se résument dans l'Idée de corps et dans l'Idée d'âme. La première est rela-

tive à la seconde, puisque c'est l'âme qui donne aux corps leurs mouvements et leurs formes.

Les deux Idées du *corporel* et du *spirituel* sont dominées elles-mêmes par les Idées de mouvement et de repos.

Qu'il y ait du mouvement dans le corporel, c'est ce que les Ioniens ont assez répété ; mais il y a aussi du repos. puisque les corps tombent sous la connaissance, à laquelle échapperait la pure mobilité [1]. Dans la connaissance elle-même, comme dans l'objet connu, il y a mouvement et repos. Si l'immobilité était absolue, la pensée humaine ne pourrait se mouvoir ni se développer. D'autre part, si tout était mobile dans la pensée, nos notions seraient incessamment changeantes, et la connaissance s'évanouirait en même temps que l'existence [2]. Il y a donc dans l'âme, comme dans les corps, un mélange de mouvement et de repos.

Mouvement et repos supposent *nombre*, *espace* et *temps* [3].

En outre, ce qui se meut devient *autre* qu'il n'était ; ce qui est immobile demeure *le même*. Le même et l'autre ne peuvent se confondre ni avec le repos ni avec le mouvement. Car le repos est le même que soi-même et autre que le mouvement, et on en peut dire autant de ce dernier. « Ce qu'on attribue en commun au repos et au mouvement ne peut donc être ni le repos ni le mouvement [4]. »

Il y a une cinquième grande Idée qui se mêle aux précédentes : celle de l'être. Elle est beaucoup plus générale que le *repos*, le *mouvement*, le *même* et l'*autre;* et on ne peut la confondre avec ces Idées sans tomber dans des

1. *Soph.*, loc. cit.
2. *Théét.*, et *Soph.*, loc. cit. Voy. plus haut, p. 254.
3. *Tim.*, loc. cit. *Parm.*, ibid.
4. *Soph.*, ibid. Aux Idées du même et de l'autre se rattachent celles de similitude ou de dissimilitude (qualité) et d'égalité ou d'inégalité (quantité). — Voy. la première thèse du *Parménide*.

conséquences absurdes. Par exemple, si le *même* et l'*être* étaient identiques, dire que le repos et le mouvement *sont*, serait dire qu'ils sont *les mêmes*.

A l'Idée de l'être se joint celle du non-être, qui lui est relative; et ces deux Idées se trouvent dans tous les genres [1].

« L'être est *un;* le non-être est multiple à l'*infini.* » L'infini est la matière, l'unité est la forme; aucune des Idées qui précèdent n'est donc absolument pure de matière, c'est-à-dire de multiplicité. Comment pourrait-il en être autrement? Tant qu'on n'est pas parvenu au dernier degré de la dialectique, tant que plusieurs Idées restent en présence, chacune est ceci et n'est point cela; elle est « *elle-même une*, et elle n'est pas *tout le reste en nombre infini* »; elle a certaines qualités positives, et il en est une infinité qu'elle n'a point. Le principe de la forme n'est donc pas encore complètement victorieux de la matière; les formes intelligibles, déterminées jusqu'à un certain degré, laissent en dehors d'elles comme un abîme de déterminations qui leur manquent. Ce n'est point la vraie universalité qui embrasse tout, du moins tout ce qui est positif et même, dans un sens idéal, tout le négatif [2].

Examinons donc de nouveau les genres qui précèdent, et cherchons s'il n'y a rien au-dessus d'eux.

Le plus général est l'être. Or l'*être*, en tant qu'il est objet de connaissance, s'appelle encore *vérité*. Tout ce qui *est*, est *vrai*. A la *vérité* de l'objet correspond dans le sujet la *science*. Vérité, science, être, expriment donc diverses relations de la même Idée avec d'autres Idées inférieures.

Toutes les choses dont nous avons parlé jusqu'à présent n'existent qu'à la condition de réunir en elles une forme et une matière, l'unité et la multiplicité, dans un certain

1. *Soph.*, ibid.
2. Voy. l'analyse du *Parménide*.

rapport. Les rapports les plus voisins de l'unité, ceux qui en participent le plus et l'expriment le mieux par leur simplicité même, constituent la proportion et l'harmonie, ou *ordre*. C'est ainsi que les trois sons musicaux qui forment l'accord parfait sont ceux qui offrent les rapports les plus simples et les plus voisins de l'unité.

L'être, la vérité, l'ordre, conçus non plus seulement comme objet de l'intelligence, mais comme objet de l'amour, prennent le nom de *beauté*.

Dans tout ce qui est, il y a de la vérité, de la proportion et de la beauté, mais à des degrés divers. Plus on se rapproche de l'unité, plus le vrai, le beau et l'harmonie augmentent.

Dans leur rapport à la volonté et aux actions des hommes, la proportion et la beauté constituent le juste ; et la justice, elle aussi, s'accroît à mesure que l'harmonie des facultés dans l'âme et l'harmonie des individus dans la société se rapprochent de l'unité idéale.

Au-dessus de tous les genres, nous trouvons donc toujours l'unité ; ne sera-ce point là le genre suprême, l'Idée primitive qui enveloppe les autres [1]?

III. Considérez dans leur ensemble toutes les Idées, et cette Idée nouvelle, en dehors de laquelle il n'y a plus rien d'intelligible, aura un caractère évident d'universalité. Toutes les déterminations qui, considérées en particulier, constituaient telle ou telle Idée spéciale, maintenant rapprochées dans leur ordre véritable, se complètent l'une l'autre et forment un ensemble dont la réalité est achevée.

Mais ce mot d'*ensemble*, qui paraît indiquer une collection, une totalité, ne doit pas faire illusion. L'Idée des Idées n'est point un tout divisible en un certain nombre

1. Aristote : « Les Idées sont causes de l'être pour les autres choses; et l'Un est cause de l'être pour les Idées. Τὰ γὰρ εἴδη τοῦ ἔστιν αἰτία τοῖς ἄλλοις, τοῖς δ'εἴδεσι τὸ ἕν. » (*Mét.*, I, 6.)

de parties : les différences et les divisions qu'on introduit au sein de son unité n'ont rien d'analogue aux divisions matérielles. Qui dit Idée, dit un certain ordre d'objets considérés dans leur pureté et leur simplicité absolue. Or les qualités et les formes ne s'opposent les unes aux autres que dans l'état de mélange et d'imperfection : élevez-les à leur degré suprême, et au lieu de l'opposition vous apercevez l'harmonie et l'unité. Car la perfection d'une chose est au fond la même que la perfection de toutes les autres choses [1].

L'Unité de Platon n'est point celle qui naît du vide absolu, mais celle qui naît de la plénitude absolue. Ce n'est pas le dernier degré de l'abstraction et de l'indétermination, mais la détermination suprême.

Lorsque nous considérons toutes choses à ce point de vue de la perfection, qui est à la fois universelle et indivisible, l'Unité nous apparaît comme entièrement identique au Bien.

Platon nous le répète à chaque instant : en toutes choses c'est l'unité qui est le bien. Sa morale, sa politique, son esthétique, sa dialectique, n'ont pas d'autre conclusion. La pensée ne se repose, dit-il, que quand elle est parvenue à un principe universel (ἡ τοῦ παντὸς ἀρχή), inconditionnel, se suffisant à lui-même (ἱκανόν). « Mais quoi? dit-il dans le *Philèbe*, ce qui se suffit à soi-même n'est-il pas le bien? — Comment en serait-il autrement? c'est là le caractère distinctif du bien par rapport à toutes les autres choses. Τί δὲ; ἱκανὸν τἀγαθόν; Πῶς γὰρ οὔ; καὶ πάντων γε εἰς τοῦτο διαφέρει τῶν ὄντων [2]. » Et dans le VI[e] livre de la *République* Platon nous dit formellement que le principe exempt d'hypothèse, qui seul se justifie par lui-même parce qu'il a en lui-même sa raison, c'est l'Idee du Bien [3].

1. Voy. plus haut, p. 234, note.
2. *Phil.*, 20, d. — Cf. 100, a, s.
3. *Rép.*, VI, 511, b.

CHAPITRE II

L'IDÉE DU BIEN SUPÉRIEURE A L'ESSENCE

I. Dans quel sens les Idées *sont*. Sens vague et sens précis du mot *être*. Que les Idées sont essences. — II. Comment l'Idée du Bien est supérieure à l'essence. Qu'elle n'est pas une unité vide d'être.

L'*être*, la *pensée*, le *Bien*, sont les termes les plus élevés de la hiérarchie des Idées. Toute la métaphysique est dans la détermination du rapport qui les relie, et c'est dans cette grande question que se montre le mieux l'originalité de la philosophie platonicienne.

Étudions d'abord la relation du Bien et de l'être.

I. Le mot *être*, malgré sa simplicité apparente, peut donner lieu à plus d'une équivoque, dans la langue grecque comme dans la langue française. Platon a parfaitement vu ce que ce mot offre de vague et tout l'embarras qu'il cause au philosophe. Il s'est attaché surtout à faire comprendre que ce terme n'est point *univoque* par rapport à l'intelligible et au sensible. S'il est vrai de dire que les Idées *sont*, alors on ne peut plus dire avec propriété et exactitude que les objets sensibles sont également [1]. Et cependant peut-on dire qu'ils *ne sont point?*

1. *Tim.*, 52, a.

Pas davantage. Ils sont par rapport au non-être absolu; ils ne sont pas par rapport aux Idées : leur existence est un milieu entre le manque absolu et la plénitude absolue de l'existence. C'est pour exprimer cette position intermédiaire que Platon choisit le terme de *phénomène* ou *génération*. Le mot γένεσθαι, souvent employé par les Grecs comme synonyme de εἶναι, convient véritablement au monde sensible, et il faut réserver le second terme pour le monde intelligible.

Cependant l'être, τὸ εἶναι, n'est pas encore le terme le plus exact pour exprimer la réalité des Idées. Ce mot est encore beaucoup trop vague : les nécessités de la langue nous obligent à l'employer dans un sens qui dépasse indéfiniment la réalité des Idées et s'étend même jusqu'au non-être. Partout où il y a affirmation et négation, quels que soient les objets, nous sommes forcés d'employer le mot *être*. Cette nécessité du langage a d'ailleurs un sens profondément philosophique et répond à une nécessité des choses mêmes : tout, en effet, participe plus ou moins des Idées et ne peut ni exister, ni être conçu, ni être exprimé ou défini sans cette participation plus ou moins lointaine à la véritable existence. Le mot *être*, εἶναι, dans son sens le plus ordinaire, indique une participation quelconque aux Idées, et il est dès lors d'une application tellement étendue qu'on le retrouve jusque dans le non-être : le non-être *est* non-être, et en ce sens il est [1].

Quelle est donc l'expression qui désigne le mieux la réalité des Idées, parce qu'elle la désigne de la manière la plus distincte? — Ce sera celle qui exprime non pas l'existence en général, mais l'existence déterminée et douée de qualités positives, différentielles et *essentielles* : c'est l'*essence*, ἡ οὐσία. Tout ce qui a *existence* a *essence*, par sa participation aux Idées, qui sont les essences mêmes.

1. Voy. notre analyse du *Sophiste*.

Le terme d'essence ne désignera donc pas pour nous l'existence abstraite, mais la réalité de l'Idée.

II. Si toute détermination essentielle est une, elle n'est cependant pas encore l'Unité absolue. L'Idée du beau, par exemple, est sans doute une détermination parfaite, dont l'universalité contraste avec la multiplicité des individus qui en participent à divers degrés; mais enfin c'est *une certaine détermination*, conçue comme distincte de toute autre, comme s'opposant aux autres. Par conséquent, si elle est une en elle-même, elle n'est pas unique; elle n'est pas la pure et simple Unité, la détermination complète *sous tous les rapports possibles*, la plénitude de la perfection : elle est *un bien*, elle n'est pas *le Bien*.

Les modernes diraient, dans un autre langage : la beauté parfaite est déjà infinie, mais infinie seulement sous le rapport de la beauté; la perfection absolue, au contraire, est infiniment infinie.

Concluons que chaque *essence*, impliquant la distinction à côté de l'universalité, la différence à côté de l'identité, conserve par là même quelque chose de particulier et de multiple. Donc il y a au-dessus de l'essence un terme supérienr, qui ne doit pas prendre le même nom; car le genre a un autre nom que ses espèces. Les essences sont les espèces du bien, par conséquent elles ne sont pas *le Bien;* et d'autre part le Bien, à parler rigoureusement, n'est point une essence. — « Les êtres intelligibles ne tiennent pas seulement du Bien ce qui les rend intelligibles, mais encore leur être et leur essence, quoique le Bien lui-même ne soit point essence, mais *quelque chose fort au-dessus de l'essence* en dignité et en puissance [1]. »

Ainsi les Idées particulières *sont* et sont *telles* par la communication du Bien; elles en reçoivent l'être et

1 *Rép.*, VI, 506, e.

des déterminations de l'être, τό εἶναί τε καὶ τὴν οὐσίαν. Mais le Bien lui-même n'est point tel ou tel ; il n'est point une essence, une détermination particulière ; il est l'unité de toutes les déterminations dans la réalité suprême, dont on ne peut dire avec vérité qu'une seule chose : elle *est*. Aussi devons-nous exclure du Bien toutes ces déterminations de quantité, de nombre, de temps et même de qualité, « que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle[1]. Nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est, elle sera ; *elle est*, voilà ce qu'il faut dire en vérité. Le passé et le futur ne conviennent qu'à la génération qui se succède dans le temps, car ce sont là des mouvements. Mais la substance éternelle, toujours la même et immuable, ne peut devenir ni plus vieille ni plus jeune, de même quelle n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. Elle n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose aux choses sensibles, à ces formes du temps qui imite l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre. De même, quand nous appliquons *le mot* ÊTRE *au passé*, *au présent*, *à l'avenir*, *et même au non-être*, *nous ne parlons pas exactement*. Mais ce n'est point ici le lieu de s'expliquer de ces choses plus en détail[2]. »

Il est impossible de mieux opposer le sens vague du mot être à son sens exact.

L'être général et abstrait est précisément le contraire de l'être universel et concret. Comme nous l'avons dit, l'un est le vide de l'être, l'autre en est la plénitude. Quant à l'*essence*, c'est quelque chose d'intermédiaire entre l'être

1. *Timée*, 37, e ; 52, a, s. Voy. la première thèse du *Parménide*.

2. Il y a peut-être ici une allusion au *Parménide*, de même que plus loin, p. 155, C. — Cousin dit, comme s'il n'avait pas lu Platon, « qu'il est contraire à l'art antique de renvoyer d'un dialogue à l'autre ». Nous avons vu cependant des allusions de ce genre très nombreuses ; exemples : l'*Eutyphron*, le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Politique*, le *Criton*, le *Second Hippias*, le *Critias*, le *Timée* même, etc.

indéterminé et l'être absolument déterminé. Ce dernier est bien supérieur à l'essence, mais non à l'existence, car il *est* au contraire dans l'acception la plus absolue de ce terme.

Aussi, dans le passage de la *République* cité plus haut, Platon ne dit pas que le Bien soit supérieur à l'être. Dans la phrase précédente, en parlant des Idées, il avait rapproché les deux mots d'être et d'essence ; mais, en parlant de l'Idée suprême, il ne retire que le second terme, comme impliquant encore quelque imperfection. Le premier seul lui reste dans toute sa simplicité, et aussi dans sa compréhension infinie.

On voit combien est grossière l'erreur de ceux qui attribuent à Platon la confusion du Bien avec l'Unité vide qu'on prête à Parménide, l'Unité exclusive de toute existence. Une telle opinion est la négation même du platonisme. La suite du VI[e] livre et le VII[e] suffiraient déjà pour réfuter une critique aussi étrange. « L'organe de l'intelligence, dit Platon, doit se tourner, avec l'âme tout entière, de la vue de ce qui naît vers la contemplation de *ce qui est*, et de ce qu'il y a de plus lumineux dans l'*être* : et cela nous l'avons appelé le Bien [1]... Il s'agit d'imprimer à l'âme un mouvement qui, du jour ténébreux qui l'environne, l'élève jusqu'à la vraie lumière de l'*être* [2]. » Et plus loin : « Il faut voir si la géométrie et le calcul tendent à notre grand but, je veux dire à rendre plus facile la contemplation du *Bien*. Car c'est là, disons-nous, que vont aboutir toutes les sciences qui obligent l'âme à se tourner vers le lieu où est cet *être*, *le plus heureux de tous les êtres*, que l'âme doit contempler de toutes manières [3]. » Plus loin encore : « L'étude des sciences élève la partie la plus noble de l'âme jusqu'à la contem-

1. *Rép.*, VI, 520. — Cous., 72.
2. *Id.*, 522. — C., 79.
3. *Id.*, 93.

plation *du plus excellent de tous les êtres* [1]. » Est-ce donc une abstraction vide, un non-être, que Platon appellerait *le plus heureux de tous les êtres?* ou plutôt n'est-il pas de la dernière évidence que le Bien est pour lui la plénitude de l'existence, et que l'expression même d'essence lui semble trop étroite pour désigner l'infinie perfection? Il le dit lui-même : s'il retire au Bien l'essence, ce n'est pas parce que le Bien est au-dessous d'elle, mais qu'au contraire il la surpasse infiniment en beauté et en dignité [2]. Si vous appelez êtres les objets sensibles, si même vous appelez êtres les formes intelligibles, alors ce nom n'est plus suffisant pour le Bien, et Platon lui-même n'eût pas craint de dire alors que le Bien est au-dessus de l'être. Pris dans ce sens, en effet, l'être ne s'explique pas et ne se soutient pas lui-même : il a une raison, et cette raison, c'est le Bien. Pourquoi telle chose existe-t-elle? demandons-nous. Et la seule véritable réponse est celle-ci : Parce que cela est bien, parce que cela est mieux ainsi qu'autrement [3]. Suivez ce mouvement de dialectique, et le dernier terme de la pensée, la dernière réponse à la dernière des questions, ce ne sera plus telle qualité bonne, tel être bon, mais le Bien lui-même.

Platon attache la plus grande importance à la distinction qui existe entre *être bon* et *être le Bien* [4]. Le Bien qui ne viendrait que comme l'attribut d'un être (cet être fût-il le premier de tous) ne serait pas lui-même le *Bien principe*, le Bien en soi. Ce ne serait plus qu'un bien accidentellement existant, qui aurait un caractère de dépendance par rapport à un principe autre que le Bien. Or c'est précisément ce caractère de dépendance et de simple attribut pour le Bien que Platon repousse avec le plus grand soin. On se rappelle avec quelle force, dans

1. *Rép.*, VII, 601. — Cous., p. 104.
2. *Rép.*, VI, 506, e.
3. *Phædo*, 100, sqq.
4. Voy., en particulier, *Rép.*, VI, 506, sqq.

le *Premier Hippias*, il rejette la subordination du bien au beau : ce serait, dit-il, mettre l'attribut au-dessus du principe, l'effet au-dessus de la cause, le fils au-dessus du père. Le véritable père des Idées, c'est le Bien : les autres Idées ne sont que des aspects plus ou moins incomplets de cette Idée suprême.

Il y a dans toute la philosophie de Platon un souffle religieux et moral qui le fait s'indigner à la pensée d'attribuer au Bien un rang inférieur. Quoi! le Bien aurait quelque chose au-dessus de lui! le Parfait, l'Absolu, ne serait pas le premier principe; il aurait sa raison en dehors de lui-même, comme si la perfection n'était pas la raison d'être, comme si elle n'enveloppait pas nécessairement la réalité! Pourquoi l'imparfait serait-il et le parfait ne serait-il pas? et quelle raison d'existence peut-on trouver à l'être parfait, si ce n'est sa perfection même?

Ne disons donc plus que le principe des choses et des Idées est un être bon, mais qu'il est le Bien, principe de l'essence et identique lui-même à l'être absolu. Nous ne dirons même pas : l'*Unité bonne*, mais : le Bien un. Car le Bien est véritablement la substance, et l'unité n'en est que l'attribut inséparable.

CHAPITRE III

LE BIEN, SUPÉRIEUR A L'INTELLIGENCE

I. Le Bien n'est pas l'intelligence. Comment le Bien, par son unité absolue (universalité et indivisibilité), est supérieur à la pensée, à la définition. Indétermination du Bien relativement à nous. — II. Comment le Bien, par l'infinité des déterminations de son être, est pour nous indéfiniment déterminable. Retour à la thèse et à l'antithèse du *Parménide.*

I. L'essence et la vérité ne font qu'un; il n'y a point de vérité en dehors de l'essence : Οἷόν τε οὖν ἀληθείας τυχεῖν ᾧ μηδ'οὐσίας [1]; l'essence est la détermination considérée en elle-même; la vérité est la détermination considérée comme intelligible.

Or la vérité n'est pas intelligible par accident, mais par essence : elle est donc éternellement entendue par l'intelligence, et c'est ce rapport qui constitue la Science en soi.

Le Bien est-il l'intelligence? — Platon a déjà répondu à cette question dans le *Philèbe;* il la pose de nouveau et la résout de la même manière dans la *République.* « Tu n'ignores pas que la plupart des hommes font consister le bien dans le plaisir, et d'autres plus raffinés dans l'intelligence. Tu sais aussi que ceux qui partagent ce dernier

1. *Théét.,* 140, loc. cit. — Aristote dit également : Ὥσθ' ἕκαστον ὡς ἔχει τοῦ εἶναι, οὕτω καὶ τῆς ἀληθείας. (*Mét.,* II.)

sentiment ne peuvent expliquer ce que c'est que l'intelligence, et qu'à la fin ils sont réduits à dire qu'elle se rapporte au bien [1]. » Tel est, en effet, le cercle vicieux de ceux qui placent le bien dans la science ; car la science ne se comprend pas par elle-même et suppose nécessairement un objet. C'est donc l'objet de la science, plutôt que la science, qui mérite d'être appelé le bien. Aussi demandez à ceux qui appellent bien la connaissance, de quelle connaissance ils veulent parler ; et ils répondront : la connaissance du bien. « Oui, et cela est fort plaisant. — Et comment ne serait-il pas plaisant, de leur part, de nous reprocher d'abord notre ignorance à l'égard du bien, et de nous en parler ensuite comme si nous le connaissions? Ils disent que c'est l'intelligence du bien, comme si nous devions les entendre dès qu'ils auront prononcé le mot de bien. — Mais ceux qui définissent l'Idée du bien par celle du plaisir sont-ils dans une moindre erreur que les autres? Ne sont-ils pas contraints d'avouer qu'il y a des plaisirs mauvais, et par conséquent d'avouer que les mêmes choses sont bonnes et mauvaises [2]? » Il ne s'agit pas seulement là du bien moral, du juste, mais du Bien en soi, qui est le principe de la justice comme de toutes les autres Idées. Ni le plaisir ni l'intelligence n'en épuisent la notion et n'en peuvent fournir la définition.

La vérité est que le Bien est indéfinissable. L'appeler le plaisir, ou même le bonheur, c'est le confondre avec son effet sur la sensibilité. L'appeler l'intelligence ou la science, c'est intervertir l'ordre des Idées et mettre l'intelligence avant l'intelligible. De même, le Bien n'est pas le beau, car le beau est seulement la splendeur du Bien. Le Bien n'est pas le juste, car le bien moral dérive du Bien en soi, auquel il est inférieur en étendue. Le Bien n'est pas l'être, car si vous prenez ce mot dans son sens vague,

1. *Rép.*, VI.
2. *Ib.*

il peut désigner des choses qui ne sont pas le Bien, et même des choses mauvaises; et si vous le prenez dans son sens strict, il signifie alors que le Bien est l'Être complet, l'Être parfait, l'Être bon; ce qui revient à dire que le Bien est le Bien. On ne peut pas non plus définir le Bien par l'*ordre*, car l'idée d'ordre ne se comprend pas sans l'idée d'une fin en vue de laquelle les choses sont ordonnées, et d'un type d'unité qu'elles s'efforcent de reproduire au sein du multiple. Appeler le Bien la fin universelle, c'est le qualifier dans son rapport au mouvement du monde sensible; ce n'est pas encore le définir, car il reste à savoir quelle est cette fin à laquelle tend le monde. Enfin dire que le Bien est l'unité, c'est exprimer le caractère dialectique auquel on peut le reconnaître, mais ce n'est pas le définir; c'est plutôt le déclarer indéfinissable.

Et on peut démontrer scientifiquement cette impossibilité de définir le Bien. Elle résulte premièrement de ce que le Bien est universel. Il n'y a donc au-dessus de lui aucun genre supérieur dans lequel on puisse le faire rentrer, comme une espèce caractérisée par des différences. Dira-t-on que l'Idée de l'être est plus universelle encore que l'Idée du Bien, et que la dialectique devrait aboutir, pour éviter toute inconséquence, à l'Idée de l'être abstrait et indéfini? C'est là une illusion de logique dans laquelle Platon n'est point tombé. Il avait distingué trop profondément, comme nous l'avons vu, le sens vague et le sens précis du mot être. Le Bien n'est pas l'être, au sens large et vide de ce mot, mais il est l'Être dans sa plénitude. Or il ne faut pas dire que l'être en général, désignant l'imparfait comme le parfait, est supérieur par l'universalité à l'Être parfait; d'où il résulterait qu'au-dessus de l'Être en soi et de l'être dérivé s'élèverait une troisième Idée, celle de l'*être*. C'est là une objection analogue à celle du *troisième homme* exposée dans le *Parménide*, et Platon la dédaigne. L'imparfait n'a qu'un

être dérivé, emprunté à la perfection. Tout l'être qu'il possède se trouve éminemment dans le Bien. Le Bien a donc une véritable universalité : lui ajouter l'être des choses imparfaites, ce ne serait pas augmenter son être; car, ce qu'on prétendrait lui ajouter, il le possède déjà. La seule chose qu'il ne contienne pas, c'est la limitation et l'imperfection ; il a tout le positif, sans le négatif. Or on ne peut concevoir au-dessus de ces deux termes un terme supérieur, puisque le second n'existe que par l'autre et ne peut être considéré comme une essence. Donc, en dehors de la perfection, il n'y a rien de positif, rien qui *soit* à parler exactement ; et on ne fait que jouer sur les mots en élevant, au-dessus de l'Être absolument déterminé, un prétendu être abstrait et indéterminé qui n'est autre chose que le non-être lui-même. On confond ainsi les deux extrémités opposées de la dialectique : le Bien un et la matière indéfinie.

Concluons avec Platon que le Bien est l'universalité absolue, dernier terme de la dialectique, et qu'il est à lui-même sa propre essence.

Le Bien est encore indéfinissable à un autre titre. Nous savons qu'il est un et simple, et qu'en même temps il est la réalité suprême; par conséquent, il est l'absolue individualité. Or l'individu ne se définit pas; toute définition est une analyse, un *nombre;* elle occupe la région intermédiaire qui s'étend entre l'unité absolue et la multiplicité absolue. Mais les deux extrêmes lui échappent : l'un est au-dessous, l'autre est au-dessus de la définition, comme de l'essence.

S'il en est ainsi, le Bien ne peut plus être un objet de connaissance discursive, de connaissance humaine, au sens propre de ce mot, bien qu'il soit le principe de toute connaissance. Tout est éclairé de sa lumière, rien n'est visible que par lui, rien n'est visible qu'en lui ; mais ce soleil intelligible a trop d'éclat pour nos faibles regards. « Tiens pour certain que ce qui répand sur les objets de

la connaissance la lumière de la vérité, ce qui donne à l'âme qui connaît la faculté de connaître, c'est l'Idée du Bien. Considère cette Idée comme le principe de la *science* et de la *vérité* en tant qu'elle tombe sous la connaissance; et, quelque belles que soient la science et la vérité, tu ne te tromperas point en pensant que l'Idée du Bien *en est distincte* et les *surpasse en beauté*. En effet, comme dans le monde visible on a raison de penser que la lumière et la vue ont de l'analogie avec le soleil, de même, dans l'autre sphère, on peut regarder la science et la vérité comme ayant *de l'analogie avec le Bien;* mais on aurait tort de prendre l'une ou l'autre pour le Bien lui-même, qui est d'un prix tout autrement relevé [1]... *Aux dernières limites* du monde intelligible est l'*Idée du Bien*, qu'on aperçoit avec peine, mais qu'on ne peut apercevoir sans conclure qu'elle est la cause de tout ce qu'il y a de *beau* et de *bon* [2]; que, dans le monde visible, elle produit la lumière et l'astre de qui elle vient directement; que, dans le monde invisible, c'est elle qui produit directement la *vérité* et l'*intelligence*. »

Ne nous étonnons plus que le Bien en soi échappe à notre connaissance, puisque, pour l'embrasser complètement, il faudrait être le Bien lui-même. Chose étrange au premier abord, mais nécessaire, comme nous l'a montré le *Parménide*, c'est parce que le Bien est la suprême détermination qu'il est pour nous indéterminé. Le défini et l'indéfinissable semblent coïncider dans le premier principe; mais cela tient à la différence des points de vue. Le Bien est parfaitement défini en lui-même et pour lui-même ; il ne l'est point pour nous. Gardons-nous, pour cela, de le confondre avec son contraire, avec ce qui est indéfini, non pas seulement pour nous,

1. *Rép.*, VI, 511, b.
2. Remarquez la distinction du *Bon* et du *Bien;* l'un participe au Bien, l'autre est le Bien même.

mais en soi. Au premier abord, il semble que le Bien et la matière, l'Être et le non-être soient identiques, parce qu'ils produisent dans notre pensée la même obscurité. Mais Platon a pris soin de nous prémunir contre cette illusion. « La vue peut être troublée de deux manières et par deux causes opposées, par le passage de la lumière à l'obscurité, ou par celui de l'obscurité à la lumière [1]. » L'obscurité complète, c'est le non-être, c'est la matière indéfinie, que saisit une sorte de raisonnement bâtard : « Elle est à peine admissible; nous ne faisons que l'entrevoir comme dans un songe [2]. » A l'autre extrémité est l'Idée du Bien, également invisible parce qu'elle est la pleine lumière de l'Être. Imaginez une sphère immense remplie d'une lumière partout égale à elle-même, partout éblouissante, sans mélange d'ombres ni de couleurs : l'œil de l'homme, au milieu de cette lumière, sera aussi aveugle que s'il était dans l'obscurité. C'est qu'il faut à notre regard, pour que la vision soit possible, des différences, des distinctions, de la multiplicité, un mélange de lumière et d'ombre; et de même il faut à notre esprit, pour qu'il puisse connaître et définir, un mélange d'être et de non-être, un reste de pluralité au sein de l'unité. Aussi le philosophe et le sophiste paraissent-ils se ressembler aux yeux de la multitude; le second est inintelligible parce qu'il s'enfuit dans les ténèbres du non-être, le premier est incompréhensible pour le vulgaire parce qu'il est en commerce perpétuel avec la lumière de l'Être [3].

Le pur non-être, nous a dit encore Platon dans le *Sophiste, ne peut être énoncé proprement, ni conçu en lui-même : il est insaisissable à la pensée et au langage, à la parole et au raisonnement*. Il est donc au-

1. *Rép., ib.*, sqq.
2. *Timée*, p. 56, b.
3. *Soph.*, 277, tr. Cousin.

dessous de la connaissance. — Nous avons retrouvé la même formule dans le *Parménide* à propos de la pure Unité; mais c'était dans un sens bien différent. L'Un en soi est incompréhensible et ineffable, parce qu'il est au-dessus de la connaissance.

Mais si l'Un est un, il est aussi l'Être, et par là il va redevenir un objet de pensée. Parménide s'en tenait à la première conclusion; mais, dans ce cas, ce qui était tout à l'heure l'expression d'une vérité — à savoir que le Bien est ineffable et inconcevable — devient la réfutation même de Parménide. Car, en fait, nous connaissons et nous nommons le Bien. Donc, inaccessible en lui-même, il est cependant accessible par quelque côté. Et c'est ce qu'il s'agit de faire comprendre.

II. Remarquons d'abord qu'une chose indéfinissable peut quelquefois se décrire et se déterminer, quoique incomplètement. C'est ainsi qu'on décrit Socrate ou Simmias, sans pouvoir ni les définir ni épuiser complètement la série de leurs caractères. Le Bien universel et individuel tout ensemble pourra se décrire et se déterminer progressivement par les effets qu'il produit et par les Idées qu'il enferme dans sa compréhension. Seulement, cette compréhension étant infinie, jamais l'intelligence ne la saisira tout entière.

Selon Platon, la perfection, comprenant en elle toutes les qualités positives, renferme par là même virtuellement une infinité de déterminations distinctes, de formes et d'Idées. Elle est une absolument, et elle est relativement *infinie en nombre*, dit Platon. Celui-ci répète à chaque instant que l'Idée, une en soi, paraît multiple par l'effet des relations établies dans son sein même, ou par son rapport aux autres Idées. A ce point de vue, la plénitude du Bien contient éminemment toutes choses; rien ne peut exister qui n'ait en lui son type et son essence. Tout à l'heure on ne pouvait rien affirmer du Bien; et main-

tenant on en peut tout affirmer; tout, dis-je, excepté le pur négatif, car alors ce ne serait plus une affirmation, mais une négation; on ne parlerait plus de l'Être, mais du non-être; du Bien, mais de la matière. Et encore le principe même de la privation doit se trouver dans quelque qualité positive du Bien.

Le *Parménide* nous a fait comprendre que cette contradiction apparente est la loi nécessaire des choses et l'expression de la vérité. Si l'Un est, disait Parménide, il soutient un rapport nécessaire avec l'espace, le temps et toutes les déterminations de la pensée humaine; il enveloppe la multiplicité, le temps, le changement, le devenir. — Oui, sans doute, il enveloppe toutes ces déterminations, mais d'une manière éminente et idéale, parce qu'il est la raison et l'essence de toutes choses, même du mouvement, même du temps, même de l'espace, même de la pluralité. Sans lui, rien n'est possible; sans lui, rien n'est réel. Le monde sensible lui-même existe donc en Dieu sous la forme supérieure de l'Idée; ramené à son principe, il devient le *vivant intelligible*, αὐτοζῶον, qui contient en soi toutes les espèces d'êtres.

« Si nous ne pouvons saisir le Bien sous une seule Idée, dit Platon dans le *Philèbe*, saisissons-le sous trois Idées : celles de la beauté, de l'ordre et de la vérité [1]. » Il rend ainsi au Bien tous les noms qu'il lui avait enlevés d'abord, parce qu'on voulait les considérer non plus comme de simples qualifications incomplètes du Bien, mais comme une définition complète. Disons donc, sans contradiction réelle, que le Bien est le beau, et qu'il n'est pas le beau; qu'il est et n'est pas l'ordre, qu'il est et n'est pas la vérité, l'intelligence, la science; ou plutôt il est tout cela, et il est quelque chose de plus encore.

1. *Philèbe*, loc. cit.

CHAPITRE IV

LE BIEN, PRINCIPE DES IDÉES, EST DIEU
PREUVE DIALECTIQUE DE L'EXISTENCE DE DIEU

I. RAPPORT DES IDÉES A DIEU. Elles ne sont pas primitivement et essentiellement des pensées divines, mais des déterminations de l'être divin. Critique de l'opinion qui attribue aux Idées une existence séparée de l'existence divine. — II. Discussion des textes. Le *Timée,* la *République,* le *Philèbe,* le *Phèdre,* etc.

I. Il est un nom que Platon n'a pas encore donné au Bien, et qui est cependant son nom le plus auguste ; c'est celui sous lequel l'humanité l'adore et que le plus humble des hommes comme le plus profond des philosophes répètent également sans en comprendre également la profondeur : le nom de Dieu.

Le Bien, pour Platon, est-il Dieu? — Non, répondent quelques interprètes du platonisme, qui, à force d'étudier la lettre, ont fini par laisser échapper l'esprit de la doctrine.

Mais si le Bien n'est pas Dieu, il est donc plus que Dieu ; car, pour Platon, il n'y a rien au-dessus du Bien, et le Bien lui semble supérieur à tout le reste, même à la vérité, même à la beauté, même à l'essence et à l'intelligence. Qu'on cherche donc un nom plus auguste encore que celui de Dieu pour le donner au Bien.

Une telle interprétation de Platon est la négation du platonisme lui-même. Cependant elle a été soutenue par un de nos plus savants critiques, Th.-H. Martin. D'une part, il ne veut pas admettre que les Idées soient le Bien et que le Bien soit Dieu. D'autre part, il n'admet pas davantage qu'il y ait pour Platon des degrés dans la nature divine et comme des hypostases. Mais alors qu'est-ce que le Bien, si le Bien n'est pas Dieu; et que sont les Idées, et que peut être Dieu lui-même? Si Platon avait professé cette mythologie inintelligible, il n'y aurait point dans toute l'histoire de la philosophie un second exemple d'une pareille contradiction.

Mais oublions un instant l'esprit qui anime Platon, sa tendance excessive à l'unité, son admiration pour Parménide, dont la doctrine lui semblait *comme un flot toujours prêt à l'engloutir* [1]; et étudions le sens des textes mêmes.

Th.-H. Martin ne cite qu'un seul texte positif à l'appui de son interprétation. « Platon, dit-il, declare nettement dans le *Timée* que les Idées existent *en elles-mêmes* et qu'elles ne peuvent *exister dans aucun autre* ÊTRE. Cet endroit du *Timée* confirme ce qu'Aristote a dit de l'existence complètement *séparée* et indépendante, attribuée aux Idées par Platon. » Remarquons d'abord cette interpretation inexacte du τὸ χωριστόν, dont le sens est pourtant de la plus grande clarté. Platon entend par là une existence séparée du *monde sensible*, et non du Bien. C'est aussi ce qu'entend Aristote : « Socrate, dit-il, ne séparait pas les universaux des objets sensibles; Platon les separa (διεχώρισε) [2]. » Et ailleurs : « Platon admettait trois sortes de nombres, parmi lesquels les nombres idéaux, *separés* des objets sensibles (χωρισταὶ ἰδέαι). » C'est ce qu'entendait toute l'antiquité. Χωριστὰ τὰ γένη, ἢ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς, disait Porphyre, en posant la question des universaux.

1. *Études sur le Timée*, t. II, p. 175; *Id.*, note 22, § 2.
2. *Mét.*, I, v, vi, 985; *Ib.*, VI (VII), ii, 1028.

Voici maintenant l'expression du *Timée* sur laquelle on s'appuie : τὸ κατὰ ταὐτὰ εἶδος ἔχον, ἀγέννητον καὶ ἀνώλεθρον, οὐδὲ εἰς ἑαυτὸ ἐνδεχόμενον ἄλλο ἄλλοθεν, οὔτε αὐτὸ εἰς ἄλλο ποι ἰόν [1]... « L'Idée toujours la même, dit Cousin, qui n'a pas commencé et ne finira pas, ne recevant en elle rien d'étranger et ne sortant pas d'elle-même. » Th.-H. Martin entend par là [2] que les Idées *ne peuvent exister dans aucun autre* ÊTRE. — Traduction infidèle ; les mots *exister* et *être* sont ajoutés ici pour le besoin de la cause. Platon dit simplement que l'Idée ne *reçoit pas en elle-même autre chose d'ailleurs*, et qu'elle-même ne *va* pas dans *autre chose*. C'est-à-dire que les Idées ne reçoivent pas en elles d'éléments étrangers, comme il arrive pour les objets sensibles. Dans le monde des sens, la beauté reçoit en elle la laideur ; l'égalité reçoit l'inégalité, ou devient inégalité, sortant ainsi d'elle-même par l'effet du *changement*. Mais, dans le monde intelligible, les Idées ne reçoivent point leurs contraires ; leur essence est *pure* [3] ; il n'y a ni mouvement, ni phénomène, ni devenir, ni génération dans l'Idée. Comment conclure de là que les Idées n'ont pas leur principe en Dieu?

Th.-H. Martin ajoute que, dans le *Timée*, Dieu *contemple* les Idées d'après lesquelles il fait le monde. Mais cette image est toute naturelle pour exprimer l'acte de la Pensée divine qui *contemple* le modèle éternel. Reste à savoir si ce n'est pas *en elle-même* qu'elle le contemple. — Platon ne le dit pas positivement, objecte-t-on. — Soit. Accordons-le provisoirement ; toujours est-il que Platon ne dit pas le contraire, et le texte cité plus haut est le seul sur lequel Th.-H. Martin s'appuie.

— Platon aurait dû le dire, et l'aurait dit, ajoute Th.-H.

1. *Tim.*, 52, a.
2. Voy. *ibid.*, la note.
3. Voy. le *Phédon* et le *Philèbe.*

Martin; car c'est une doctrine des plus graves que celle qui fait de l'Idée une pensée divine.

— D'abord Platon est loin d'avoir toujours formulé sa doctrine définitive; et nous trouvons dans ses œuvres des propositions très *graves* qui ne sont qu'indiquées sans être analysées.

De plus, si Platon n'a pas appelé les Idées des *pensées divines*, c'est qu'en effet ce n'est pas là pour lui le caractère primitif et essentiel des Idées. Nous accorderons volontiers à Th.-H. Martin que Stallbaum et d'autres historiens de la philosophie se sont trop hâtés de définir les Idées des pensées de Dieu. C'est là, sans doute, une conséquence de la doctrine platonicienne; mais ce n'en est pas le principe, et il n'y aurait rien d'étonnant à ce que Platon n'eût point formulé en termes positifs une simple conséquence de sa théorie, quelque belle qu'elle fût. Combien d'autres conséquences qu'il n'a pas exprimées, se contentant d'y amener le lecteur par le courant même de la réflexion! Nous verrons tout à l'heure s'il n'a pas employé sa méthode habituelle dans la question du rapport des Idées à l'intelligence divine.

En attendant, accordons que Platon ne pose pas à l'origine les Idées comme étant des pensées divines. Accordons aussi, ce qui fait le fond du dernier argument de Th.-H. Martin, que le mot ἰδέα, εἶδος, n'a point en grec le sens psychologique de *conception* ou *idée de l'esprit*. Ce dernier sens lui a été attribué pour la première fois par les stoïciens, qui ont voulu réduire les Idées à de simples notions de l'esprit humain. Cependant le rapport possible de l'Idée à la notion, soit divine soit humaine, se trouve exprimé clairement dans le *Parménide*, où Socrate se demande si les *Idées* ne seraient point de simples conceptions de l'intelligence (ἔννοιαι). Remarquons aussi la relation intime du mot εἴδη et du mot νοήματα. Néanmoins on peut accorder que le sens de *pensée* n'est pas du tout celui du mot Idée.

Qu'est-ce donc que l'Idée? — Nous le savons : c'est essentiellement une *forme* et une *puissance du bien*, une *perfection déterminée* prise dans l'ensemble inépuisable de perfections qui constitue le Parfait, l'Être le plus réel, le Bien, τὸ τέλειον, τὸ παντελῶς ὄν, τὸ ἀγαθόν. Les Idées ne sont donc pas des conceptions divines, mais des perfections et formes divines. Sous le point de vue dialectique et logique, elles *sont* avant d'être *pensées*. Aussi Platon les appelle des *réalités :* ὄντως ὄντα. Ce ne sont pas de simples *possibles* conçus par Dieu ; car elles sont éternellement réalisées dans la substance absolue. Que le Bien, qui est l'Être parfait d'après les termes formels de Platon, ait conscience de lui-même et des déterminations qu'enveloppe son être, cela est certain ; mais c'est une conséquence et non un principe. Quand même cette conséquence ne se trouverait pas énoncée dans Platon, on ne peut en conclure que le principe n'y soit pas, et que les Idées, le Bien, Dieu, soient entièrement séparés.

On voit la faiblesse des preuves sur lesquelles s'appuie l'opinion que nous réfutons [1]. C'est une simple hypothèse, en contradiction avec toute la théorie des Idées.

Maintenant, est-ce une autre hypothèse que nous opposerons à celle qui précède? — Non, mais des textes formels, pris dans le *Timée*, dans la *République* et dans les autres dialogues de Platon.

II. Au début de son discours, Timée pose l'existence de *deux* genres d'êtres : l'un, *toujours le même*, objet de la raison (νοήσει μετὰ λόγου περιληπτόν) ; l'autre, *qui naît et périt sans exister jamais réellement*, objet de l'opinion. Platon ajoute que tout ce qui naît a une cause, et que la meilleure cause est celle qui se sert du meilleur modèle. Il y a là trois éléments du problème logiquement distincts,

1. Nous n'en avons trouvé absolument aucune autre dans les deux savants volumes de Th.-H. Martin.

et que Platon a raison de distinguer, surtout dans un dialogue où l'imagination a sa part à côté de la raison. Mais, de la distinction logique de l'ouvrier et du modèle, faut-il conclure leur réelle séparation? C'est Platon lui-même qui va nous l'apprendre.

Précisons d'abord la nature du *modèle*. Platon répète à chaque instant que ce modèle est *ce qu'il y a de plus parfait* [1], qu'il est *un*, mais qu'il renferme dans son universalité toutes les espèces particulières; enfin c'est quelque chose de réel et de vivant, c'est un animal intelligible. « Le monde est semblable à un Être dont les autres êtres pris individuellement et par genres sont des parties, et qui comprendrait lui-même tous les êtres intelligibles, comme ce monde comprend et nous-mêmes et tous les êtres visibles [2]. » — Ne reconnaît-on pas là la sphère des Idées en tant que participables par la génération, le Bien en tant que communicable au monde? Le *modèle* est l'Unité dont la compréhension infinie embrasse toutes les formes, toutes les déterminations, tous les genres; il est le Bien, et, chose digne de remarque, il n'est pas un bien abstrait, mais un bien réel et vivant : l'être qui contient en lui les Idées est animé : ἐνούσας ἰδέας τῷ ὅ ἐστι ζῷον. Quelle différence pourrait-il donc y avoir entre cet être et Dieu? Faut-il absolument admettre deux dieux qui n'ont d'autre différence que d'être, l'un le modèle, et l'autre l'ouvrier? Platon, en parlant de l'éternel artiste, pouvait-il oublier que tout artiste véritable contemple en lui-même son modèle, et non ailleurs? Une dualité aussi arbitraire aurait-elle satisfait son esprit amoureux de l'unité? Non certes, et le texte même du *Timée* identifie les deux dieux en un seul. « Exempt d'envie, Dieu voulut que toutes choses fussent, autant que possible, semblables *à lui-même* [3]. » Tout à l'heure, Platon disait : « semblables

1. 30, d., — Cous., 120.
2. 30, d., — Cous., 120.
3. *Tim.*, 29, e; tr. Cousin, 118.

aux *Idées*, au *Vivant intelligible* »; donc Dieu est lui-même ce Vivant qui embrasse en lui les Idées : il est le Bien.

On objectera peut-être que Platon n'appelle pas Dieu le Bien : « Il était bon, dit-il, et celui qui est bon n'a aucune espèce d'envie. » Mais quoi de plus naturel que d'appeler bon celui qui est le bien même, surtout quand on le considère comme une cause active, bonne parce qu'elle agit conformément à sa nature, qui est le bien.[1]? Osera-t-on soutenir que Dieu est bon par sa participation à quelque chose de supérieur? Mais, encore une fois, qu'y a-t-il au-dessus de Dieu? On conçoit, à la rigueur, une distinction d'hypostases, qui ne serait qu'une différence de points de vue au sein du Bien; mais ce qui est insoutenable, c'est de multiplier les êtres afin de séparer l'ouvrier du modèle.

Les passages suivants sont décisifs : « Ce qui comprend en soi tous les êtres intelligibles *n'admet point à côté de soi un* AUTRE ÊTRE; autrement il faudrait qu'il y en eût encore un autre où les deux premiers fussent renfermés comme parties; et alors le monde serait la copie non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme. Ainsi, pour que ce monde fût semblable en unité à l'Être parfait, le divin ouvrier n'en a fait ni deux ni une quantité infinie; il n'a fait que celui-là seul et unique, et il n'y en aura pas d'autre [2]. » Ne semble-t-il pas que Platon ait voulu réfuter à l'avance ceux qui multiplient les êtres sans nécessité, oubliant que l'unité est le terme de la dialectique? Deux dieux qui ne différeraient que par leur rôle de modèle ou d'ouvrier supposeraient au-dessus d'eux un dieu unique, qui les embrasserait l'un et l'autre dans sa compréhension. Ce ne seraient donc pas des dieux, mais seulement les diverses puissances ou perfections

1. Dieu, en tant que substance, est le Bien; en tant qu'activité créatrice, il est *bon*. Simple différence de point de vue.

2. 31, b; Cous., 121.

d'un dieu unique : l'intelligence qui contemple, la perfection intelligible qui est contemplée, et le Bien suprême qui unit l'intelligence et l'intelligible dans sa substance éternelle.

Autre passage décisif. Après avoir posé le modèle, l'ouvrier et l'œuvre, Platon ajoute qu'il faut admettre non pas une *quatrième*, mais une *troisième espèce d'être*. Ces *deux* espèces nous ont suffi dans tout ce qui précède : l'une intelligible et toujours la même : c'est le modèle; l'autre visible et ayant un commencement : la copie de la première. Nous n'avons pas cherché une *troisième espèce*, ces *deux-là* paraissant nous suffire [1]. »

Ainsi, deux espèces seulement, l'Idée et le monde. Platon ne parle pas de Dieu, qui est pour lui l'unité des Idées. Il déclare formellement qu'il n'a parlé que de deux choses, et cependant, d'après Th.-H. Martin, il y en aurait trois.

Plus loin, quand il a introduit, non sans regret, le troisième genre, qui est la matière, il se résume ainsi : « Maintenant, il faut reconnaître *trois* genres différents : ce qui est produit (le monde), ce en quoi il est produit (la matière), ce d'*où* et à la *ressemblance de quoi* il est produit (τὸ δ' ὅθεν ἀφομοιώμενον φύεται τὸ φυόμενον). » — Le mot ὅθεν indique la cause efficiente d'où sort le monde; le mot ἀφομοιώμενον, la cause exemplaire; et les deux ne font qu'un. La suite le prouve mieux encore : « Nous pouvons comparer à la mère ce qui reçoit, au père *ce qui fait* (τὸ ὅθεν), et au fils la nature intermédiaire. » Le père et le modèle sont donc absolument identiques. Le *Banquet* nous a appris que l'amour a pour père le Bien, riche d'Idées, et pour mère la matière, pauvre d'Idées. On sait d'ailleurs avec quelle hésitation et quel embarras Platon pose, dans le *Timée*, l'existence du *troisième genre*, la matière; est-il raisonnable de supposer

1. *Tim.*, p. 48, d.

que la réduction de la cause exemplaire et de la cause active à un même être, réduction du plus simple bon sens, aurait échappé à son génie?

Est-ce assez de preuves? faut-il citer d'autres passages encore? Rien de plus facile : « Voici, conclut Platon, quelle est ma pensée : il existe et il existait avant la formation de l'univers trois choses distinctes : l'*Être*, le *lieu*, la génération. » On ne peut rien exiger de plus précis. « Dieu employait toutes ces causes pour auxiliaires, mais il mit lui-même le bien dans toutes les choses engendrées. C'est pour cela qu'il faut distinguer *deux sortes de causes*, l'une nécessaire et l'autre divine, et nous devons chercher en toutes choses la *cause divine*[1]. » Platon ne distingue pas deux causes divines, l'une efficiente, l'autre exemplaire ou finale; il n'en pose qu'une, l'Idée. « C'est ainsi que *le Dieu* qui existe de tout temps avait conçu *le dieu qui devait naître*... De cette manière il produisit un dieu bienheureux [2]. » Il y a donc un seul Dieu intelligible, père et modèle du dieu sensible. Ecoutons la conclusion même du dialogue : « Ainsi a été formé cet univers qui comprend tous les animaux mortels et immortels et en est rempli, animal visible, renfermant tous les animaux visibles, *dieu sensible*, image du *Dieu intelligible*, très grand et très bon, d'une beauté et d'une perfection accomplies, monde unique et d'une seule nature. » Accusera-t-on encore d'un polythéisme extravagant celui qui a écrit ces paroles? se plaindra-t-on qu'il n'ait pas nettement exprimé sa pensée et qu'il ait laissé flotter les Idées dans un monde séparé de Dieu, comme des fantômes dans le vide?

Nous pourrions terminer ici cette discussion et n'emprunter aucune lumière nouvelle aux autres dialogues, tant il y a déjà de clarté dans la prétendue obscu-

1. 52, d.
2. *Ibid.* et sqq.

rité du *Timée*. Mais le problème est de la plus haute importance : il s'agit de savoir si Platon mérite le reproche d'avoir réalisé des abstractions dans un monde imaginaire, ou s'il a, au contraire, admis le Dieu modèle et cause du monde, dont les Idées sont les perfections éternelles, et, par une conséquence inévitable, les pensées éternelles. Nous ne saurions donc rien apporter de trop décisif à la solution d'un problème si fondamental.

Au VIe livre de la *République*, dans la comparaison du Bien avec le soleil, Platon appelle le Bien le Père, et le soleil une production, un fils du Bien, qu'il a *engendré analogue à lui-même* : τὸν τοῦ ἀγαθοῦ ἔκγονον, ὅν τἀγαθὸν ἐγέννησεν ἀνάλογον ἑαυτῷ [1]. A ces traits, comment ne pas reconnaître la cause efficiente, le Père dont parle le *Timée*? Plus loin, Platon dit que le soleil ne rend pas seulement visibles les choses visibles, mais qu'il leur donne la *vie*, l'*accroissement* et la *nourriture*. De même, le Bien n'est pas seulement une cause exemplaire et idéale qui éclaire la pensée, mais une cause productive capable de donner l'être. Les *Idées*, et à plus forte raison les objets sensibles, « tiennent de lui leur être et leur essence [2] ». Le Bien est *cause* (αἰτία) de tout ce qu'il y a de beau et de bon dans les objets ; dans le monde visible il *engendre* (τεκοῦσα) la lumière, et dans le monde intelligible il *fournit* (παρεχομένη) la vérité et la science. Platon ne dit pas que le Bien *engendre* la vérité, parce que la vérité est éternelle, n'a pas de génération ni de devenir ; mais il n'en est pas moins certain qu'elle dérive du Bien par παρουσία et κοινωνία. Quant aux objets sensibles comme le soleil et la lumière, ils sont réellement *engendrés*, *produits* par le Bien. Ainsi donc, dans le passage même où Platon semble avoir dit son dernier mot sur le Bien, il nous le représente tout à la fois comme

1. 508, b.
2. 509, c.

principe substantiel des Idées et comme cause efficiente des objets sensibles.

La même doctrine reparaît dans le Xe livre de la *République*, sous une forme plus populaire et sous des images d'une familiarité excessive. Mais c'est le même Socrate qui parle et la même théorie qu'il expose. Il nous montre en Dieu l'*auteur* des essences, et établit même des rapports allégoriques de production entre Dieu et les Idées dont ses auditeurs ne pouvaient méconnaître le vrai sens après les révélations sublimes du VIe livre. Socrate, on se le rappelle, prend un exemple populaire qui n'enlève rien au sérieux de sa doctrine : l'Idée du lit. L'exemple a d'ailleurs peu d'importance; c'est le principe général qu'il faut considérer. Relisons ce passage : « Dieu, dit Platon, fait de soi et par sa nature même (φύσει) et l'essence du lit et toutes les autres [1]. » — « Qu'il l'ait ainsi voulu, ou que ç'ait été une nécessité pour lui de ne faire essentiellement qu'un seul lit, il n'en a fait qu'un seul, qui est le lit proprement dit... S'il en faisait seulement deux, il s'en manifesterait un troisième, dont l'Idée serait commune aux deux autres ; et celui-là serait le lit proprement dit, et non pas les deux autres... Ainsi Dieu l'a compris sans doute, et voulant être réellement l'auteur du vrai lit, et non de tel lit particulier, ce qui aurait fait de Dieu un fabricant de lits, il a produit le lit qui est un de sa nature [2]. » Quelque familier que soit l'exemple, le sens n'en est pas moins profond, et on retrouve dans ce passage toute la théorie des Idées; — les objets sensibles et particuliers ne se suffisent pas à eux-mêmes; l'Idée est *une*, et si elle était multiple, elle serait dominée par une autre Idée; enfin c'est Dieu qui est le principe de toutes les Idées : il fournit à toute chose, même aux plus humbles objets de l'art, leur possibilité radicale, parce

1. *Rép.*, X, 597, c.
2. *Id.*, e.

qu'il contient toute réalité en lui sous une forme éminente.

« Le faiseur de tragédies, dit plus loin Platon, est éloigné de trois degrés du *Roi* et de la vérité (ἀπὸ βασίλεως καὶ ἀληθείας). » Cette expression de *Roi*, pour désigner Dieu, s'applique aussi au Bien. Nous la retrouverons dans les lettres attribuées à Platon et qui, si elles ne sont pas de lui, ne lui sont certainement pas très postérieures. Nous la retrouverons aussi dans Aristote, également appliquée au Bien et à Dieu.

A ces textes si importants on peut ajouter celui du *Phèdre* : « Les essences qui font de Dieu un véritable Dieu, en tant qu'il est avec elles [1]. »

Dans le *Banquet*, c'est la beauté *divine*, la beauté de Dieu que décrit Diotime; aussi, dit-elle, celui qui s'élève vers l'espèce une, éternelle, immuable du Bien même, devient l'ami de *Dieu* [2]. Dans le *Théétète*, la vertu, qui est l'imitation du bien, est définie la ressemblance avec Dieu.

Dans le IV[e] livre des *Lois*, Dieu est appelé le principe, la fin et le milieu de toutes choses [3]. Donc il est le Bien, puisque le Bien est lui-même le principe premier et la fin dernière : Ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα.

« Ton intelligence n'est pas le Bien, dit Philèbe à Socrate. — Oui, la mienne peut-être, Philèbe; mais, pour l'intelligence véritable, l'*intelligence divine*, je ne pense pas qu'il en soit ainsi [4]. » Socrate donne ici à entendre que l'intelligence divine est le Bien même; « cependant, ajoute-t-il, je ne dispute point contre la VIE *mixte* la victoire en faveur de l'intelligence ». C'est qu'il s'agit de la *vie* humaine et de son idéal, dans lequel entre nécessairement autre chose que la simple intelligence. Le

1. *Phædr.*, p. 240.
2. *Banq.*, 211, 212.
3. IV, 715, e.
4. *Phil.*, 22, c.

Bien, au point de vue des créatures imparfaites, se *fractionne*, et, ne pouvant se communiquer dans son unité, il devient un mélange de biens divers, une chose *mixte*, image de l'Un [1].

L'âme, dans son voyage à la suite de Dieu, contemple la Science en soi, non cette science sujette au changement...; mais celle qui se trouve dans l'*Etre véritable* [2]. L'Idée de la science est donc comprise en Dieu. Et, d'autre part, le *Parménide* nous apprend que la science en soi a pour objet les Idées qu'elle renferme. Les Idées deviennent ainsi des pensées divines.

C'est donc Dieu, et non l'homme, qui est la *mesure de toutes choses* [3]. Par cette forte expression, Platon nous fait comprendre l'originalité et la profondeur de sa théorie. C'est la sensation, disait Protagoras, c'est l'homme, c'est la science humaine qui fonde la vérité et en est la mesure. Mais fonder ainsi la vérité, c'est la détruire. Voulez-vous savoir où est son fondement unique, où est son principe et sa mesure infaillible; c'est dans celui qui est le père de la vérité même, et dont l'intelligence est le *lieu des Idées* [4] : c'est en Dieu.

1. Plus loin se trouve un passage ambigu qui mérite l'attention. Après avoir posé l'indéterminé, la détermination ou les Idées, et le genre mixte, Platon dit qu'il faut poser la cause de *toutes ces choses*, πάντα ταῦτα. Dieu serait donc la cause des *Idées* et même de la matière, il serait la cause ou raison qui *fournit* l'essence, mais celle qui *engendre* l'examen et l'essence n'a pas de génération. Plus loin, Platon l'appelle seulement la cause du *mélange*.

2. *Phædr.*, p. 65, a.

3. *De Leg.*, IV, 716, c.

4. Expression d'Aristote évidemment platonicienne : οἱ λέγοντες... (*De an.*, IV, 6.) Cf. le passage du *Phèdre* où l'âme contemple les Idées; — l'intelligence divine est la prairie céleste où l'âme trouve l'aliment qui fait croître ses ailes.

CHAPITRE V

PREUVES SOCRATIQUES DE L'EXISTENCE DE DIEU

I. Preuve par la cause efficiente. *Premier Principe :* Tout changement a une cause. — *Second Principe :* Ce qui est dans l'effet se trouve dans la cause en Idée et éminemment. — *Troisième Principe :* Toute véritable cause est intelligente. — Preuve par la cause motrice. — II. Preuve par la cause finale. Dépendance de la cause motrice par rapport à la cause finale. Identité de la cause finale et de la cause exemplaire. Preuve de l'existence de Dieu : 1° par le rapport des moyens aux fins dans la nature; 2° par la tendance des facultés et des désirs au bien dans l'humanité.

La pensée de Dieu est pour Platon la pensée fondamentale de toute raison; elle représente tout à la fois et l'objet de la science et la science même dans sa perfection : c'est l'unité qui sert de mesure à toutes nos autres idées [1]. Aussi, lorsqu'il s'agit de prouver l'existence de Dieu, Platon ne s'y résigne que difficilement et comme à contrecœur, pensant que de pareilles preuves seraient tout à fait inutiles sans les préjugés répandus parmi les hommes [2].

Comme le Bien ou Dieu est au-dessus de la définition, de même il est au-dessus de la démonstration logique. Démontrer Dieu, ce ne peut donc être autre chose que

1. *Lois*, IV, 716
2. *Id.*, X.

tourner vers lui l'organe de l'intelligence, de même qu'on prouverait l'existence du soleil en tournant vers lui l'organe de la vue [1]. En d'autres termes, c'est rendre claire et distincte l'intuition confuse et obscure qui est au fond de toutes les âmes. Or c'est là le propre de la dialectique. On peut donc considérer la dialectique tout entière comme une preuve *ascendante* de l'existence de Dieu. C'est la véritable preuve platonicienne.

Cependant Platon a reproduit et approfondi les preuves de Socrate, qui sont au nombre de deux. Il les considère comme des démonstrations populaires, fort inférieures à la preuve dialectique, mais utiles pour le commun des hommes.

I. — Preuve par la cause efficiente.

Les dialogues de Platon contiennent, sous la forme la plus explicite, tous les principes philosophiques de la preuve par la cause efficiente, et en particulier par la cause motrice.

1er PRINCIPE. — *Tout changement a une cause.*

« Tout ce qui naît procède nécessairement d'une cause; car rien de ce qui est né ne peut être né sans cause [2]... Vois s'il te paraît nécessaire que tout ce qui est produit le soit en vertu de quelque cause... On peut dire avec raison que *la cause et ce qui produit* sont une même chose. Ce qui produit ne *conduit-il* point toujours *par sa nature* (ἡγεῖται μὲν τὸ ποιοῦν ἀεὶ κατὰ φύσιν)? et ce qui est produit ne suit-il point en tant qu'effet (τὸ δὲ ποιούμενον ἐπακολουθεῖ γιγνόμενον ἐκείνῳ [3]? » On voit qu'il s'agit ici, non d'une antériorité dans le temps, mais d'une antériorité métaphysique. La cause est *première* en dignité : ἡγεῖται;

1. *Rép.*, VII.
2. *Tim.*, 27, d. — 116, tr. Cousin.
3. *Phil.*, 27, b.

l'effet est relatif, *dépendant* et *conséquent* (ἐπακολουθεῖ). « Ce sont donc deux choses, et non pas la même, que la cause et ce que la puissance de la cause fait passer à l'existence [1]. »

« Nous avons appelé *puissance capable de faire*, toute puissance qui est cause que *ce qui n'était pas* arrive à l'*être* [2]. » Cette dernière définition a toute la précision désirable : les deux extrêmes de la *génération* (γίγνεσθαι) sont le non-être et l'être ; la cause est la *puissance* qui fait, ποιητικὴ δύναμις.

2e PRINCIPE. — *Ce qui est dans l'effet se trouve en Idée dans la cause.*

Dans le *Philèbe*, après avoir établi la nécessité d'une cause productrice, Platon se demande si cette cause est dépourvue de raison, téméraire, agissant au hasard, ou si elle est intelligente. Pour résoudre cette question, il examine la nature des effets : « Par rapport à la nature des corps de tous les animaux, nous voyons les éléments qui entrent dans leur composition, le feu, l'eau, l'air et la terre, battus de la tempête, comme disent les matelots... Nous n'avons de chacun d'eux qu'une partie *petite* et méprisable ; elle n'est *pure* en aucune manière et dans aucun de nous, et la force qu'elle montre ne répond nullement *à son essence*... Par exemple, il y a du feu en nous ; il y en a aussi dans l'univers. Ce feu que nous avons n'est-il pas en petite quantité, faible et méprisable ? et celui qui est dans l'univers n'est-il pas admirable pour la quantité, la beauté et toute la force naturelle du feu ? — Ce que tu dis est très vrai. — Mais quoi ? le feu de l'univers est-il formé, nourri, gouverné par le feu qui est en nous ; ou tout au contraire, mon feu, le tien, celui de tous les animaux, ne tient-il pas tout ce qu'il est du feu

1. *Phil.*, 27, b.
2. Δύναμιν, ἥτις ἂν αἰτία γίγνηται τοῖς μὴ πρότερον οὖσιν ὕστερον γίγνεσθαι. (*Soph.*, 265, b.)

de l'univers? » Ainsi, en général, la chose à laquelle une autre chose participe contient, sous une forme supérieure, ce dont on lui emprunte une partie. Le feu qui est dans l'homme participe au feu universel, qui participe lui-même au *feu en soi* dont parle le *Timée*.

« Tu diras, je pense, la même chose de cette terre d'ici-bas, dont tous les animaux sont composés, et de celle qui est dans l'univers, ainsi que de toutes les autres choses sur lesquelles je t'interrogeais il n'y a qu'un moment... N'est-ce pas à l'assemblage de tous les éléments dont je viens de parler que nous avons donné le nom de corps? — Bien. — Figure-toi donc qu'il en est ainsi de ce que nous appelons l'univers; car, étant composé des mêmes éléments, il est aussi un corps par la même raison. — Très bien. — Je te demande si notre corps est nourri par celui de l'univers, ou si celui-ci tire du nôtre sa nourriture, et s'il en a reçu et en reçoit ce qui entre, comme nous avons dit, dans la composition du corps. — Cette question, Socrate, n'a pas besoin de réponse. — Ne dirons-nous pas que notre corps a une âme? — Oui. — D'où l'aurait-il prise, mon cher Protarque, si le corps de l'univers n'est pas lui-même animé et s'il n'a pas les mêmes choses que le nôtre, et de plus belles encore [1]? »

Le petit monde est donc l'imitation du grand; il ne peut rien contenir que ne contienne mieux encore le grand monde auquel il emprunte sa vie; et tout ce qui est dans l'homme doit avoir sa réalité éminente dans une cause universelle.

« Nous ne concevrons pas que cet élément de la *cause*, qui se trouve en tout, qui nous donne, à nous en particulier, une âme, une force vitale, conservatrice et réparatrice de la santé, et qui produit en mille autres choses d'autres compositions ou réparations, en reçoive pour cela le nom de sagesse universelle et variée; et que, dans

1. *Phil.*, p. 30.

l'immensité de ce monde, qui renferme aussi ces quatre genres, mais plus en grand, et en une beauté et une pureté sans égales, on ne trouve pas le genre le plus beau et le plus excellent de tous [1]. »

Il y a donc dans le monde, comme dans le corps humain, une pensée toujours présente, qui mérite à très juste titre le nom de sagesse et d'intelligence.

« Mais il ne peut y avoir de sagesse et d'intelligence là où il n'y a point d'âme. Ainsi tu diras qu'il y a dans Jupiter, *en qualité de cause*, une *âme* royale, une *intelligence* royale, et dans les autres natures, d'autres belles qualités (dérivées de celle-ci), quel que soit le nom sous lequel il plaise à chacun de les désigner [2]. »

En résumé, la présence en nous d'une âme suppose dans la cause cosmique une âme à laquelle la nôtre participe. Notre âme emprunte sa vie à celle de l'univers ; et l'univers à son tour peut être considéré comme un grand Vivant, qui emprunte lui-même sa vie à l'âme et à l'intelligence divines. Sous ce rapport, Dieu est l'*Ame du monde*, éclairée par la *Pensée* éternelle, fille du *Bien*. Et dans tous les êtres se trouvent à quelque degré la vie, la pensée et le bien.

3e PRINCIPE. — *Toute véritable cause est intelligente.*

« Ne va pas croire, Protarque, que nous ayons fait ce discours en vain. D'abord il vient à l'appui de ceux qui ont avancé autrefois que l'intelligence préside toujours à cet univers [en particulier Anaxagore]. Ensuite il fournit la réponse à ma question : savoir, que l'*intelligence* est *de la même nature que la cause*... Souvenons-nous donc que l'intelligence a de l'affinité avec la cause et qu'elle est du même genre à peu près [3]. » Il s'agit ici de l'intelligence en général, y compris l'intelligence humaine. Quant

1. *Phil.*, 30, c.
2. *Ibid.*, sqq.
3. *Ib.*

à l'intelligence divine, elle est ce qu'il y a de plus voisin de la cause, la cause étant le Bien même. Plus loin, Socrate fait voir que l'intelligence est la chose la plus voisine des trois idées sous lesquelles nous saisissons le bien. D'abord elle est, « ou *la même chose que la vérité*, ou ce qui lui ressemble davantage, et ce qu'il y a de plus vrai (νοῦς ἤτοι ταὐτὸν καὶ ἀλήθεια ἐστιν ἤ πάντων ὁμοιότατον τε καὶ ἀληθέστατον). Ensuite elle est amie de la *mesure* et de la *proportion*. Enfin elle participe à la *beauté* plus que tout le reste. Elle est donc *ce qui a le plus d'affinité avec le souverain bien* [1], de même qu'avec la *cause :* Τοῦ αἰτίου συγγενέστερον. »

Les causes inintelligentes « sont du nombre des causes secondaires ou auxiliaires (συναίτια) dont Dieu se sert pour représenter l'Idée du Bien aussi parfaitement qu'il est possible. Il ne peut y avoir en celles-ci ni raison ni intelligence. Car, de tous les êtres, *le seul qui puisse posséder l'intelligence est l'âme;* or l'âme est invisible, tandis que le feu, l'eau, la terre et l'air sont tous des corps visibles. Mais celui qui aime l'intelligence et la science doit rechercher comme les vraies causes premières les *causes intelligentes*, et mettre au rang des causes secondaires celles qui sont mues et qui meuvent nécessairement [c'est-à-dire les causes *fatales*, qui ne se meuvent pas elles-mêmes, mais dont chacune est *mue* et *meut* à son tour, transmettant ainsi un mouvement qui ne lui est pas propre]. Il faut suivre et exposer ces deux genres de causes, en traitant séparément de celles qui produisent *avec intelligence* ce qui est *beau* et *bien*, et de celles qui, dépourvues de raison, agissent au hasard et sans ordre [2]. »

4° *Preuve par la cause motrice.*

Cette preuve n'est qu'une application particulière des principes généraux qui précèdent. Parmi les effets qui

1. *Ph.*, 65, d.

2. *Tim.*, tr. Cousin, 147. Cf. le *Phédon.* — Sur Anaxagore, voy. plus loin, t. II.

peuvent servir à démontrer l'existence de Dieu, Platon a choisi le plus frappant et le plus répandu : le mouvement. Il en tire une preuve populaire à l'usage du législateur, qui doit l'inscrire dans le préambule de ses lois sur le sacrilège.

« Il est difficile de trouver l'auteur et le père de l'univers, et impossible, après l'avoir trouvé, de le faire connaître à tout le monde. » Aussi, dans le Xe livre des *Lois*, Platon rabaisse d'un degré, en la divulguant, l'idée si haute qu'il se faisait de la divinité [1]. Il représente Dieu surtout comme âme du monde, tout en faisant entrevoir le rapport de cette puissance divine avec les puissances supérieures que contient le Bien.

Platon reconnaît, comme Aristote, trois sortes de mouvements, suivant le lieu, la qualité et la quantité :

1° Les mouvements de translation, que le *Timée* énumère et qui sont au nombre de sept [2];

2° Les mouvements d'altération [3];

3° Les mouvements d'accroissement et de diminution, d'agrégation et de séparation [4].

Il y a des substances « qui peuvent communiquer leur mouvement à d'autres, mais qui n'ont jamais la force de se mouvoir d'elles-mêmes, d'autres qui se meuvent toujours d'elles-mêmes et ont la vertu de mettre en mouvement d'autres substances, par la composition ou la division, l'augmentation ou la diminution, la génération ou la corruption ». Le mouvement de la substance qui se meut elle-même s'accommode également de l'*état actif* et de l'*état passif*; et on peut véritablement l'appeler le principe de tous les changements et de tous les mouvements qu'il y a dans cet univers [5]. »

1. Voy. Paul Janet, *Dial.*, 195.
2. 26, sqq. — Cous., 124, 135, 141.
3. *Théét.*, 181; *Parménide*, 157, sqq., tr. Cousin, 29; *Lois*, X, 893.
4. *Lois*, X, 897.
5. *Id.*, X, 242, *ibid.*

En effet, « lorsqu'une chose produit du changement dans une autre, celle-ci dans une troisième, et ainsi de suite, peut-on dire qu'il y a pour ces choses un premier moteur? Comment ce qui est mû par un autre serait-il le principe du changement? » — Le vrai moteur, c'est celui qui se meut lui-même, c'est-à-dire l'âme. L'âme se définit : « une substance qui a la faculté de se mouvoir elle-même ». L'âme est donc antérieure au corps; elle est le *plus ancien de tous les êtres* [1]; et de même, « tout ce qui appartient à l'âme est antérieur à ce qui appartient au corps. Par conséquent les volontés, les raisonnements, les opinions vraies, la prévoyance et la mémoire ont existé avant la longueur, la largeur, la profondeur et la force des corps, puisque l'âme elle-même a existé avant le corps... L'âme, qui est une divinité [c'est-à-dire une puissance divine], appelant toujours à son aide le secours d'une autre *divinité*, l'*intelligence*, gouverne toutes choses avec sagesse et les conduit au vrai bonheur; mais le contraire arrive lorsqu'elle prend conseil de l'extravagance. » — Le caractère symbolique de la démonstration est ici évident. Platon veut seulement prouver au vulgaire qu'il y a *des dieux*, des êtres supérieurs à la matière et à l'homme : l'*âme* universelle et l'intelligence divine.

« Mais quelle âme pensons-nous qui gouverne le ciel, la terre et tout cet univers? est-ce l'âme qui a la sagesse et la bonté, ou celle qui n'a ni l'une ni l'autre?... S'il est vrai que les mouvements et les révolutions du ciel et de tous les corps célestes ressemblent essentiellement au mouvement de l'intelligence, à ses procédés et à ses raisonnements; si c'est la même marche de part et d'autre, on en doit conclure évidemment que l'âme pleine de bonté gouverne cet univers, et que c'est elle qui le conduit comme elle le fait. » — « Le mouvement des sphères célestes est le même que celui de l'intelligence; il est circu-

1. *Lois*, X, 898; — tr. Cousin, 242.

laire et réunit par là la variété à l'unité, s'exécutant selon les mêmes règles, de la même manière, dans le même lieu, gardant toujours les mêmes rapports tant à l'égard du centre que des parties environnantes, selon la même proportion et le même ordre. »

« Si l'âme meut tout le ciel, n'est-elle pas le principe des révolutions du soleil, de la lune et de chaque astre en particulier?... Tout homme voit le corps du soleil, mais personne n'en voit l'âme, non plus que celle d'aucun animal vivant ou mort... Ou bien cette âme est au dedans de ce corps rond que nous voyons, et elle le transporte partout, comme notre âme transporte notre propre corps; ou bien, se donnant à elle-même un corps étranger, soit de feu, soit de quelque substance aérienne, ainsi que quelques-uns le prétendent, elle se sert de ce corps pour pousser de force celui du soleil; ou enfin, *dégagée elle-même de tout corps*, elle dirige le soleil *par d'autres pouvoirs tout à fait admirables* [1]. » — Cette dernière hypothèse exprime évidemment la pensée de Platon. L'âme qui dirige les astres est donc dégagée de tout corps; elle agit par des *pouvoirs admirables* dont notre imagination ne peut se faire une idée. Cette âme universelle est l'âme divine elle-même, pénétrant toutes choses, animant tout de sa propre vie, se communiquant d'une manière mystérieuse aux astres du ciel et aux animaux de la terre. « Tout est plein de dieux [2], » dit Platon; et il entend par là, non une multiplicité de dieux véritables, mais un seul et même dieu aux puissances et formes variées, en qui toute chose se meut, vit et existe, sans qu'il se confonde lui-même avec aucun des êtres qu'il anime et *informe*.

1. 900, sqq. — 249, tr. Cousin.
2. *Ibid.*

II. — Preuve par la cause finale.

Que Platon ait connu et décrit la cause efficiente, la cause motrice, c'est ce qui ne peut plus faire l'objet d'aucun doute, en dépit de toutes les assertions d'Aristote. Mais ne s'est-il point élevé plus haut? n'a-t-il point connu la cause finale, qui agit sans se mouvoir et par là est supérieure aux causes mobiles?

Le dieu dont parle le Xe livre des *Lois* se meut lui-même, mais enfin il se meut; cette puissance divine de l'âme, si elle était seule, semblerait trop inférieure à l'Idéal conçu par la raison. Platon s'arrêtera-t-il donc à une cause mobile et conséquemment multiple, lui que nous savons épris de l'Un et de l'Immuable? Contradiction impossible dont on l'a cependant accusé, comme nous l'avons vu, sauf à lui reprocher ensuite son amour pour les Idées immobiles [1]. Mais ces Idées inaltérables que s'efforcent de reproduire tous les êtres sujets au changement, que sont-elles donc, sinon des causes finales? Nous l'avons montré, il y a identité entre la cause finale et la cause exemplaire : toutes deux représentent un but à atteindre, un idéal à réaliser. Si l'Idée, considérée en elle-même et d'un point de vue abstrait, n'est pas la cause effective et motrice, elle est du moins la raison qui explique l'action même de cette cause. Elle est donc un principe supérieur à la puissance active; elle est le bien même, ou du moins une forme du Bien; elle est la *fin immobile* [2]. Cette interprétation n'est pas une simple hypothèse, par laquelle nous attribuerions à Platon la pensée d'Aristote. La vérité est que, sur ce point comme sur beaucoup d'autres, Aristote est entré profondément, sans s'en aper-

1. Voy. Ravaisson, *Mét. d'Arist.*, t. I.
2. *Phil.*, 27, a. *Tim.*, 46, c. Voy. plus haut, p. 75.

cevoir peut-être, dans les doctrines de son maître. Nous verrons plus tard le point unique qui les divise [1].

Si la cause efficiente se révèle par le mouvement, la cause finale se révèle par l'ordre de ce mouvement et par les lois intelligibles auxquelles il est soumis. C'est un phénomène matériel qui trahit la présence d'une cause motrice; c'est une forme de la pensée qui trahit la cause finale. Le mouvement prouve l'âme; l'ordre du mouvement prouve l'intelligence; et l'intelligence, à son tour, prouve le bien : car le bien est l'*objet* de l'intelligence, comme il est la *fin* de l'âme. « Si donc quelqu'un veut trouver la cause de chaque chose (non plus la cause efficiente, mais la *raison* dernière, la raison suprême), comment elle naît, périt ou existe, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle peut être [2]. » C'est ce que Socrate appelle le *principe du mieux*. « Je croyais avoir trouvé dans Anaxagore un maître qui m'expliquerait, selon mes désirs, la raison de toutes choses, et qui, après m'avoir dit d'abord si la terre est plate ou ronde, m'apprendrait la *nécessité* et la *cause* de la forme qu'elle peut avoir, s'appuyant sur le principe du *mieux* et prouvant que c'est *pour le mieux* qu'elle doit avoir telle ou telle forme. » C'est cette méthode que Platon a employée, et même avec excès, dans le *Timée*. Aussi lui a-t-on reproché d'avoir abusé des causes finales, tandis que d'autres lui reprochaient de les avoir méconnues. La vérité est qu'il les considère comme une des plus grandes preuves de l'existence des Idées et de Dieu.

Nous avons vu comment, dans le *Timée*, Platon concluait de la bonté de l'auteur à la bonté du monde; dans les *Lois*, dans le *Sophiste*, dans le *Philèbe* et dans le *Phédon*, il conclut de la bonté de l'œuvre à la bonté

1. Voy. t. II, Aristote.
2. *Phædo*, 100, sqq.; — tr. Cousin, 277.

de la cause première, qui est en même temps la fin dernière du mouvement de la nature [1].

On peut aussi considérer le Bien, « auquel toute âme aspire [2] », comme la fin des désirs de l'humanité, et ce nouveau point de vue fournit encore une preuve de l'existence de Dieu. L'inquiétude de notre âme, semblable au mouvement dont la Nature est agitée, révèle une fin réelle, déjà présente en nous de quelque manière, et cependant séparée de nous par une immensité. Cet objet de l'amour, c'est le Bien : « Οὐδέν γε ἄλλο ἐστὶν, οὗ ἔρωσιν ἄνθρωποι, ἢ τοῦ ἀγαθοῦ [3]. »

1. Aristote dit aussi lui-même que, d'après Platon, les nombres désirent l'unité comme étant le Bien et leur fin.
2. *Rép.*, VI.
3. *Rép.*, IX, 586, e.

CHAPITRE VI

LES ATTRIBUTS MÉTAPHYSIQUES DE DIEU L'INDIVIDUALITÉ DIVINE

I. Unité de Dieu. — II. Simplicité. — III. Immutabilité. — IV. Éternité et immensité. — V. Indépendance absolue, supérieure à toute relation. — *Individualité* divine.

Les attributs métaphysiques ont été déjà déterminés par déduction, avec une rigueur remarquable, dans la première thèse du *Parménide*. Platon, dans ses autres dialogues, y ajoute des preuves nouvelles, le plus souvent inductives.

Le Dieu de Platon est *unique;* car il est non pas tel ou tel bien, mais le Bien. S'il y avait plusieurs dieux contenant des perfections déterminées, la loi de la dialectique nous forcerait aussitôt à concevoir un dieu supérieur qui embrasserait tous les autres dans son unité. A côté du modèle de la perfection, dit Platon dans le *Timée* [1], il n'y a pas place pour un second modèle. En dehors de la substance universelle, rien ne peut exister.

Quand Platon parle des dieux, il ne désigne plus que des êtres divins ou des formes d'existence divines, et il prodigue alors ce titre. Les Idées sont des dieux éternels [2];

1. Voy. plus haut, chap. IV. — *Tim.*, 31, b.
2. *Timée*, p. 52.

l'intelligence est une divinité, l'âme est une autre divinité[1]; le monde lui-même est un dieu sensible, image du Dieu intelligible; les astres, dont les mouvements sont analogues à ceux de la pensée, sont des dieux immortels; l'âme humaine, avant de tomber dans un corps, méritait aussi d'être appelée un dieu; et dans l'âme, la raison est comme un dieu qui dirige tous ses actes. En un mot, le divin est partout : πάντα πλήρη θεῶν[2].

1. *Lois,* X.

2. C'est ce mot de dieu, ainsi prodigué, qui a fait croire au polythéisme de Platon. Mais alors l'âme elle-même serait un dieu. On sait que, dans l'antiquité, ce nom de dieu était un nom commun désignant les choses divines, les êtres divins. Dans Platon, ce nom est tantôt commun, tantôt propre et pris par excellence : ὁ θεὸς, ou θεός. De même, il y a les choses belles et *le* beau, les choses bonnes et *le* bien, les choses divines ou les dieux, et *le* dieu ou Dieu. Dans son article sur l'œuvre de Platon (*Revue des Deux Mondes,* 1er janvier 1868), M. de Rémusat, tout en reconnaissant le monothéisme platonicien, ajoute qu' « il ne faudrait pas s'étonner si Platon avait par moments admis l'existence distincte et substantielle des Idées éternelles » (p. 66). Et M. de Rémusat prouve fort bien que les philosophes de l'antiquité, qui « marchaient et respiraient dans un peuple de dieux », ne pouvaient répugner autant que nous à un « olympe d'abstractions réalisées ». Platon aurait pu admettre un pareil olympe, soit; mais l'a-t-il admis en réalité? Non; les passages les plus formels et les plus nombreux le prouvent. Nous avons réuni les plus remarquables dans le chapitre IV de ce même livre. La philosophie de Platon est tout entière la démonstration de l'unité de l'Être parfait. Si Platon parle de plusieurs dieux, c'est que le mot *dieu* n'impliquait pas nécessairement la perfection absolue, mais simplement une puissance surhumaine ou supra-naturelle. Platon s'est précisément attaché à élever le *Dieu en soi,* le Dieu parfait, *Dieu,* au-dessus des causes et des puissances particulières. Nous verrons, en parlant de Parménide et de Xénophane, avec quelle rigueur ils ont démontré l'unité divine. Trouve-t-on chez les théologiens modernes une démonstration plus forte que la première thèse du *Parménide?* M. de Rémusat dit avec beaucoup de raison qu'il faut nous défaire de nos habitudes chrétiennes en étudiant les anciens; mais il faut aussi nous défaire de nos préjugés; et c'est, ce semble, un préjugé chrétien que d'attribuer aux théologiens la démonstration de l'unité

Le Dieu de Platon est *simple*, non parce qu'il possède une seule qualité, mais parce qu'il les possède toutes. Ce n'est point la simplicité de l'être abstrait, mais celle de l'être infiniment concret. Aussi la simplicité de Dieu n'exclut pas la variété de ses perfections : autant d'Idées, autant de formes divines, très distinctes pour la science, mais nécessairement liées l'une à l'autre dans la substance éternelle. C'est en ce sens que Dieu est tout à la fois un et multiple [1].

Le Dieu de Platon est *immuable*. Outre la preuve déductive du *Parménide*, Platon l'a démontré encore par *induction*. En effet, plus il y a de perfection dans un être, moins il est sujet au changement. Les corps les plus robustes sont les moins affectés par le travail. L'âme est d'autant moins troublée et atérée par les accidents extérieurs qu'elle est plus courageuse et plus sage. « Un être est donc, en général, d'autant moins exposé au changement qu'il est plus parfait... Mais Dieu est parfait avec tout ce qui tient à sa nature. Ainsi il est l'être le moins susceptible de *recevoir* plusieurs formes. — Certainement. — Serait-ce donc *de lui-même* qu'il changerait de forme? — Oui, s'il est vrai qu'il change. — Et ce changement

divine, déjà si profonde dans Xénophane (voir plus loin), dans Parménide, dans Platon et dans la *Métaphysique* d'Aristote. Le polythéisme, pour Platon, n'existe que dans le dieu engendré, dans le monde; et encore n'est-ce là qu'un point de vue provisoire et un moment dialectique : le monde est un, comme Dieu est un. (Voy. le *Timée,* loc. cit.) La lettre où Platon dit qu'il parle *des dieux* pour le vulgaire et de Dieu pour ses amis n'a rien d'invraisemblable. En définitive, Platon n'était guère moins monothéiste que les chrétiens qui admettent un seul Dieu, mais trois personnes ou puissances distinctes en Dieu, l'union de l'humanité et de la divinité dans le Messie, une mère de Dieu, des anges ou puissances supérieures que la Bible appelle des dieux, et des saints qui sont comme des héros ou demi-dieux. Tout cela ne les empêche pas de concevoir l'être parfait comme unique, et la même conception *raisonnée* se trouve chez Platon.

1 Voy. notre analyse du *Parménide*, dans le tome Ier.

de forme serait-il en mieux ou en pis? — Nécessairement, si Dieu change, ce ne peut être qu'en mal; car nous n'avons garde de dire qu'il manque à Dieu quelque perfection. — Très bien. Cela posé, crois-tu qu'un être, quel qu'il soit, homme ou dieu, prenne volontiers de lui-même une forme inférieure à la sienne? — Impossible. — Il est donc impossible que Dieu veuille se donner à lui-même une autre forme [1]. »

Le Dieu de Platon est *éternel* et *immuable*. Il y a une grande différence entre le *temps*, fût-il sans commencement ni fin, et l'*éternité*. Le temps est un passage perpétuel du non-être à l'être; l'éternité est le repos de l'être [2]. Elle consiste pour Platon, non pas dans l'absence d'une fin ni même d'un commencement, mais dans la possession immuable et simultanée de tout ce qui se développe successivement dans le temps.

De même, Dieu n'est pas dans l'espace. Platon nous a démontré, dans le *Parménide*, que l'Unité n'est ni *en* elle-même ni *hors* d'elle-même. L'idée même du lieu et de l'espace, appliquée à l'être véritable, est un rêve que nous transportons dans la réalité [3], une conception con-

1. Cette démonstration, déjà si rigoureuse, est exposée d'une manière plus scientifique encore par Aristote, dans un passage de son traité sur la *Philosophie*, conservé par Simplicius et cité plus haut. Ce passage est tout platonique : « La relation du moins bon au meilleur suppose le Bien absolu. Donc, puisque dans les êtres l'un est meilleur que l'autre, il y a un bien parfait, qui est le divin. Or ce qui change, ou reçoit le changement, ou le produit lui-même; s'il le reçoit, c'est d'un être meilleur ou pire que lui; s'il le produit, c'est par le désir d'une chose mauvaise ou d'une chose bonne. Mais le divin ne peut être changé par un être meilleur que lui, etc. »

2. « Le passé et le futur ne sont que des formes passagères que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle; nous avons l'habitude de dire : elle fut, elle est, elle sera. Elle *est:* voilà ce qu'il faut dire en vérité... La substance éternelle, toujours la même et immuable..., n'est, ni ne fut, ni ne sera jamais dans le temps. » *Tim.*, 37, e.

3. *Tim.*, 52, c.

fuse de la raison bâtarde, confondue avec les pures conceptions de la raison intuitive.

En un mot, Dieu est absolu et supérieur à toute relation, même d'identité et de différence, d'égalité ou d'inégalité, de similitude ou de dissimilitude[1].

Tels sont les attributs métaphysiques de Dieu, qui résultent du principal caractère de l'Idée, l'unité, et qui constituent l'Individualité de la substance divine sous la diversité de ses formes innombrables.

1. Voy. l'analyse du *Parménide*.

CHAPITRE VII

LES ATTRIBUTS MORAUX DE DIEU

PERSONNALITÉ DIVINE

I. L'ACTIVITÉ ET LA VIE EN DIEU. Que Dieu contient éminemment le mouvement. Que Dieu contient éminemment le repos. Conciliation en Dieu de l'activité vivante et de l'immutabilité. De la joie et du bonheur en Dieu. — II. L'INTELLIGENCE EN DIEU. L'Idée de la science. Caractère particulier de cette Idée, d'après le *Parménide*. Comment elle est identique à la science de l'Idée. Unité du sujet et de l'objet, de l'intelligence et de l'intelligible en Dieu. Rapport de l'intelligence et de l'intelligible. — III. LE BIEN ET LA BONTÉ EN DIEU. Nécessité de s'élever au-dessus de l'intelligence et de l'essence jusqu'au Bien. Unité suprême de la perfection dans le Bien. — IV. LA PERSONNALITÉ EN DIEU. Largeur de la conception platonicienne. Comment le Dieu de Platon est tout à la fois universel et individuel, impersonnel et personnel. — V. PLATON A-T-IL ADMIS LA TRINITÉ? Trilogies résultant de la théorie des Idées. Principaux rapports ternaires qu'on trouve dans Platon.

I. — L'ACTIVITÉ ET LA VIE EN DIEU.

I. « Il y a dans Jupiter une âme royale (ψυχὴ βασιλική), en raison de la puissance de la cause (διὰ τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν) [1]. » « Nous persuadera-t-on que, dans la réalité, le *mouvement*, la *vie*, l'*âme*, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être complet? que cet être ne *vit* ni ne pense, et

1. *Phil.*, loc. cit.

qu'il demeure une chose immobile; immuable (ἀκινητὸν ἑστὸς), sans avoir part à l'auguste et sainte intelligence? Ou bien lui accorderons-nous l'intelligence en lui refusant la vie? ou dirons-nous qu'il y a en lui l'intelligence et la *vie*, mais que ce n'est pas dans une âme qu'il les possède? ou enfin que, doué d'intelligence, d'âme et de vie, tout animé qu'il est, il demeure dans une complète immobilité? — Tout cela me paraît déraisonnable. — Il faut donc accorder que *le mouvement et ce qui est mû* EXISTENT [1]. »
Pour comprendre ce passage, il faut en regarder surtout la conclusion. Platon veut démontrer que le mouvement *existe*, et que d'autre part le repos *existe* aussi; d'où il suit que ni le mouvement ni le repos ne sont l'Être, bien qu'ils coexistent dans l'absolu de l'Être (τῷ παντελῶς ὄντι). Le mouvement est le *non-repos*, c'est-à-dire quelque chose d'*autre* que le repos; le repos, à son tour, est *non-mouvement*, *autre* que le mouvement; or deux déterminations *autres* ou *différentes* peuvent parfaitement, d'après Platon, coexister dans l'unité du Bien, c'est-à-dire dans l'être parfaitement déterminé sous tous les rapports. N'est-ce pas un fait qu'il y a du mouvement dans l'univers? n'est-ce pas aussi un fait qu'il y a du repos, et que l'un et l'autre ont leur raison dans le principe même de l'univers, dans Dieu? Il faut donc qu'il y ait en Dieu une forme d'existence et de perfection, une *Idée*, qui corresponde au mouvement; et il faut aussi qu'il y ait en Dieu une forme de perfection, une Idée, qui corresponde au repos. On peut donc dire que l'Être complet de tous points (παντελῶς ὄν) est mobile, — pourvu qu'on ajoute qu'il est immobile, et que ces mots expriment une contradiction relative, non absolue. Dans l'absolu, Dieu n'est ni mobile ni immobile, et cependant il enveloppe la possibilité du mouvement et du repos [2].

1. *Soph.*. 249, a.
2. Voy. notre analyse de la troisième thèse du *Parménide*.

Encore une fois, on peut dire de Dieu qu'il est mobile (parce qu'il contient éminemment et en Idée le mouvement et l'évolution de l'univers) ; qu'il est immobile (parce qu'il contient éminemment le repos); qu'il est mobile et immobile (parce qu'il contient éminemment ces deux déterminations différentes) ; et qu'il n'est ni mobile ni immobile (parce que ce qui contient éminemment deux choses diverses ne peut être confondu ni avec l'une ni avec l'autre, ainsi que le *Sophiste* l'a démontré).

Une fois qu'on a saisi cette pensée intime du platonisme, on n'est plus choqué de ce que Platon attribue à Dieu l'immutabilité (dans le IIe livre de la *République*) et la mobilité spontanée (dans les *Lois* et dans les allégories du *Timée*). L'évolution dialectique de la vie divine doit être conçue sous l'idée de l'éternité [1]. En outre, Platon n'accorderait point à Aristote, pas plus qu'aux Mégariques, que Dieu est un acte immobile à tous les points de vue, et sans puissance active : le but de la théorie des Idées est précisément de placer dans le Bien toutes les puissances.

Mais Platon établit comme une hiérarchie entre les divers points de vue. Celui de la mobilité lui semble évidemment inférieur à celui de l'immobilité, parce qu'il est plus relatif au monde et moins voisin du Bien absolu. Souvent même, forcé d'exprimer le Bien ineffable et d'attribuer une essence déterminée à celui qui comprend toutes les déterminations, Platon dira que Dieu est absolument immobile, parce que, de tous les mots de la langue humaine, c'est encore celui qui convient le plus à la majesté divine. Mais, encore une fois, dans le fond de sa pensée, Platon regarde Dieu comme étant supérieur tout à la fois à ce que nous appelons mouvement et repos. N'a-t-il pas dit que le Bien est au-dessus de l'intelligence, et par conséquent de l'âme? Le νοῦς a pour caractère prin-

1. Sub specie æterni. (*Spinoza.*)

cipal l'immobilité de l'intuition; la ψυχή a pour caractère principal la mobilité de la vie; le τἀγαθόν n'est ni l'un ni l'autre, non parce qu'il est inférieur, mais parce qu'il est meilleur (βελτίων), ou plutôt parfait (ἄριστον).

II. Si Dieu est âme et renferme en soi toutes les formes éminentes du mouvement et de la vie, on comprendra que Platon lui attribue dans certains passages ce mouvement de la sensibilité qui est la *joie*. Mais c'est encore là un point de vue inférieur et comme humain, ou plutôt c'est pour Platon une simple métaphore. « L'auteur et le père du monde, voyant cette image des dieux éternels en mouvement et vivante, admira et se réjouit (ἠγάσθη τε, καὶ εὐφρανθείς) [1]... » Dans le *Philèbe*, Platon prend soin de rectifier ces expressions. « Peut-être ne serait-il point étrange que, de tous les genres de vie, celui qui est exempt de plaisir et de douleur fût le plus divin. Il n'y a donc pas apparence que les dieux soient sujets à la joie et à l'affection contraire. — Non, certes, il n'y a pas apparence. Du moins y a-t-il quelque chose d'indécent dans l'une et l'autre affection [2]. » Plus loin, Platon montre que la pure intelligence, sans aucun sentiment de plaisir, n'est point le bien véritable. Il conçoit donc le Bien, ici encore, comme n'étant ni le plaisir ni l'absence de plaisir, mais quelque chose de supérieur, qui contient la forme éminente et positive, l'*Idée* du plaisir, sans les bornes et les négations, et qu'on peut appeler la félicité. Aussi appelle-t-il le Bien, dans le VIe livre de la *République*, *le plus heureux de tous les êtres*. De même, dans le *Théétète*, le modèle du Bien, c'est-à-dire l'ensemble des Idées, est *divin* et *bienheureux*.

Concluons que toutes les qualités de nos âmes — acti-

1. *Tim.*, 37, c. La Bible contient des métaphores du même genre.

2. *Phil.*, 333, b; Cous., 355.

vité, vie, puissance spontanée, faculté de se mouvoir et de se déterminer soi-même sans obéir à une impulsion fatale, enfin sentiment de joie et de félicité — se trouvent dans le Dieu de Platon en tant qu'il est *âme*, mais sous une forme de perfection et d'éternité qui les rend conciliables avec la majesté du Bien absolu. C'est ainsi que la méthode dialectique, en transportant les qualités positives des objets imparfaits dans l'Idée parfaite, devient une méthode sûre et rigoureuse pour déterminer les modes ou attributs de Dieu. Loin d'abandonner dans cette détermination sa théorie des Idées, comme le lui ont reproché quelques critiques, Platon n'y est jamais plus fidèle que quand il concentre en la réalité suprême toutes les réalités éparses dans le monde et l'humanité.

II. — L'intelligence.

La même méthode dialectique, remontant de l'imparfait à la perfection, fait que Platon transporte en Dieu l'Intelligence, nouvel attribut de la personnalité.

La science *en soi*, qui est une espèce du Bien [1], est la science conçue comme *une* et *pure*, c'est-à-dire comme *universelle* et *parfaite*. C'est la forme éminente de la science.

Mais est-ce une forme abstraite, générale, impersonnelle, une sorte de modèle sans vie, qui serait le type de la pensée, mais ne *penserait* pas?

Aucune Idée n'est abstraite pour Platon; l'Idée de la science doit donc être une forme *réelle* de science, et pour ainsi dire une *science* qui *sait*, en d'autres termes une intelligence. C'est ce qu'il nous dit lui-même : « Si jamais un être peut posséder la *science en soi*, ne penseras-tu pas que c'est à Dieu seul, et à nul autre, que peut appartenir la science parfaite [2]? » On voit qu'il ne

1. *Rep.*, VI[e] liv.; *Phileb.*, loc. cit.
2. *Parm.*, 133, d, e; — tr. Cousin, 21.

s'agit pas d'un idéal impersonnel de science *possible*, mais d'un idéal de science *réelle*. C'est ce que confirme le *Phèdre*, où nous trouvons identité absolue entre l'*Idée* de la science et la *Science réelle*. Dans son trajet, l'âme contemple l'Idée de la science, c'est-à-dire « la *vraie science*, la science *sans mélange*, *telle qu'elle existe dans ce qui est l'Être par excellence*[1] ».

L'Idée de la science a donc un caractère particulier que n'ont pas par elles-mêmes les autres Idées. Celles-ci sont simplement des formes intelligibles de la réalité parfaite; l'Idée de la science, outre qu'elle est une forme de l'être, est aussi une forme de la pensée : elle est la pensée même. En elle coïncident les deux sens du mot Idée, l'un objectif, comme diraient les modernes, et l'autre subjectif. L'Idée de la science est un *intelligible* et une *intelligence*. C'est ce qui ressort clairement du *Parménide* et du *Phèdre*, et c'est ce qui devait résulter du mouvement même de la dialectique. Toute Idée étant réelle, ὄντως ὄν, l'Idée de la pensée est une pensée réelle, et conséquemment une pensée qui pense. Reste à savoir ce qu'elle pense.

Platon nous le dit : l'objet de la pensée, c'est l'être intelligible. « Autour de l'*essence* est la place de la vraie *science*. » L'essence est donc l'objet, la science le sujet. « La pensée des dieux se nourrit d'intelligence et de science sans mélange... Elle aime à voir l'essence... Elle se livre avec délices à la contemplation de la vérité... Elle contemple la sagesse; elle contemple la justice..., toutes les essences[2]. » « La science en soi est la science de la vérité en soi...; chaque science en soi serait la science d'un être en soi... N'est-ce pas seulement par l'*Idée de la science* qu'on connaît les *Idées en elles-mêmes*[3]? »

1. *Phædr.*, 247, c, d.
2. *Id.*, 247, d; — tr. Cousin, 51.
3. *Parm.*, 133, d, e; — tr. Cousin, 20, 21.

Ainsi, pour Platon, l'Idée de la science est la science des Idées.

Mais nous savons que la pluralité des Idées n'est qu'apparente, tellement que celui qui en possède une les possède toutes [1], et qu'on ne peut en posséder réellement une seule sans les posséder toutes [2]. Ne disons donc pas que, parmi les Idées, il y en a une qui connaît toutes les autres; ce qui laisserait croire que les autres *sont connues* sans *connaître* elles-mêmes. Disons que l'éternelle Idée des Idées se connaît éternellement, que l'Intelligible est éternellement saisi par l'Intelligence.

Aussi Platon rapproche toujours la vérité et la science, l'objet et le sujet, principalement dans le VI[e] et le VII[e] livre de la *République*, où il ne les sépare pas une seule fois [3]. C'est que, pour lui, ce sont choses identiques. « La science, dit-il, est, ou la *vérité même*, ou ce qui est le plus voisin de la vérité et le *plus vrai*. » Ce n'est donc pas seulement Aristote, c'est encore Platon qui a conçu la pensée comme identique à l'être dans la perfection divine [4]. Cette conclusion, appuyée sur des textes formels, est conforme à l'esprit le plus intime de la théorie des Idées. Car, encore une fois, l'Idée n'est-elle pas l'intelligible, et non l'intelligible *par accident*, qui tantôt est connu, tantôt ne l'est pas; mais l'intelligible *par essence*, qui est nécessairement connu? Si donc l'Idée est l'intelligible réel et actuel, cet intelligible doit être réellement et actuellement compris par une intelligence. Donc l'intelligible se réalise lui-même dans une intelligence qui lui est conforme; la pensée en soi se pense éternellement; l'Idée de la science est identique à la science de l'Idée [5]. C'est là,

1. *Meno,* 81.
2. *Phileb.,* 16.
3. Voy. plus haut, chap. III.
4. Aristote, on s'en souvient, attribue lui-même à Platon l'expression de l'*intelligence, lieu des Idées :* οἱ λέγοντες... (*De an.*, IV, 6.)
5. *Parm.,* ibid.; — tr. Cousin, 20.

dira-t-on, un principe d'Aristote. Oui, sans doute; mais c'est avant tout une conséquence de la théorie des Idées.

Ici se présente un nouveau problème que Platon a parfaitement aperçu et qu'il a résolu.

Est-ce l'intelligence qui est la raison première de l'Idée, ou l'Idée qui est la raison de l'intelligence? ou encore, l'Idée et l'intelligence ont-elles l'une et l'autre leur raison première dans un principe distinct de toutes les deux, supérieur à toutes les deux?

D'abord, dans l'ordre logique, l'intelligible ou l'Idée semble être avant l'intelligence : pour que la pensée existe, il faut que la vérité existe. C'est la réalité de l'*essence* qui rend possible la science. Voilà pourquoi il est inexact de définir tout d'abord l'Idée une pensée divine; car l'Idée est logiquement *en soi* avant d'être *pour soi :* elle est une détermination ou forme du Bien avant d'être une pensée du Bien.

Mais c'est là une distinction purement logique, et on peut dire indifféremment, au point de vue métaphysique que l'essence est parce qu'elle se pense, ou qu'elle se pense parce qu'elle est. N'oublions pas que Platon, après avoir *fait la pluralité, fait toujours l'unité;* et c'est seulement dans l'unité du sujet et de l'objet que peut se trouver la vraie certitude, la *science en soi*.

Ainsi l'intelligence de Dieu consiste dans l'éternelle unité de la pensée et de l'essence. Mais cette unité vient d'un principe supérieur d'où découlent tout à la fois et l'essence et la pensée; et la dernière solution à laquelle Platon arrive, c'est que l'Intelligence et l'Idée ont leur raison première dans un principe distinct, qui est le Bien.

III. — Le Bien.

Nous l'avons vu, « on peut regarder la *science* et la *érité* comme ayant de l'analogie avec le Bien; mais on

aurait tort de prendre l'une et l'autre pour le bien lui-même, qui est d'un prix tout autrement relevé. Sa beauté doit être au-dessus de toute expression, puisqu'il produit la science et la vérité, et qu'il est encore plus beau qu'elles... Il est quelque chose *fort au-dessus* de l'*essence* en *dignité* et en *puissance* [1]. »

1° Il y a en effet un *bien* plus *simple*, plus *un* que l'intelligence et que l'essence. Car, si l'unité est la loi de l'intelligence, la pluralité est aussi sa loi [2]. L'intelligence est nécessairement analogue à son objet chez l'homme, et identique à son objet chez Dieu. Or cet objet, qui est l'Idée, est *un et plusieurs*, comme toutes les essences éternelles. L'Idée est un *nombre* [3] ; donc l'Intelligence est aussi un nombre : elle est l'Idée de la science en soi, et par cela même elle enveloppe, comme les autres Idées, la pluralité. En outre, les essences sont distinctes les unes des autres, puisqu'elles sont des principes différentiels. A cette distinction dans l'objet doit répondre une distinction dans le sujet. D'où il suit qu'il reste une certaine pluralité dans l'intelligence comme dans le monde intelligible. L'intelligence humaine est une multiplicité qui s'unifie, et c'est en cela que consiste la dialectique. L'intelligence divine est une unité qui se multiplie ; c'est une dialectique opposée à la nôtre, et qui n'a pas besoin de mouvement pour se développer, mais qui enveloppe éminemment la pluralité. Donc le monde des Idées et l'intelligence qui le contemple sont l'unité-multiple, que Platon nous a représentée comme la condition essentielle de toute science [4]. Il ne pouvait donc s'arrêter sans inconséquence à ce degré de l'échelle dialectique. La *République* et le *Parménide* prouvent qu'il l'a compris.

2° L'intelligence n'est pas le Bien *universel*. Nous avons

1. *Rep.*, VI, 57.
2. *Phileb.*, 16, b. c, d.
3. *Ibid.*
4. Voy. le *Sophiste* et le *Parménide*.

vu que, dans le plaisir même, malgré son infériorité, il y a encore l'image d'un bien qui n'est pas celui de l'intelligence, et qui doit y être ajouté avec d'autres biens encore [1]. De même, aucune essence particulière ne peut être considérée comme la véritable *universalité.*

3° L'intelligence n'est pas absolue et *suffisante* (αὐταρκές, ἱκανόν). Car tous les êtres désirent le Bien, et tous ne désirent pas l'intelligence. De même, aucune essence particulière n'est la fin absolue, fût-elle la justice, fût-elle l'honnêteté. Platon en donne la preuve. « N'est-il pas évident qu'à l'égard du juste et de l'honnête, bien des gens se contenteront de faire et de posséder, et de paraître faire ou posséder des choses qui, sans être justes ni honnêtes, en ont l'apparence; mais que, lorsqu'*il s'agit du bien*, les *apparences* ne satisfont personne, et qu'on s'attache à trouver quelque chose de *réel* sans le souci de l'*apparence* [2]? » Donc, encore une fois, aucune essence particulière n'est la vraie fin, le vrai bien que toute âme poursuit. On peut aller jusqu'à dire que les essences elles-mêmes, ainsi considérées dans leur particularité et comme nombres intelligibles, *aspirent* à l'unité comme à leur bien, et conséquemment ne sont pas le bien. On peut le dire, et Platon l'a dit au témoignage d'Aristote : « L'Un est le bien même, parce que les nombres le *désirent*. Τὸ ἓν αὐτὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται [3]. » Cette phrase montre assez combien Platon tenait à son principe de la supériorité du Bien-un, indéfinissable pour nous et ineffable. C'est le terme de l'intelligence humaine que d'arriver à comprendre la nécessité de l'incompréhensible [4].

1. *Phileb.*, 16.
2. *Rep.*, VI, loc. cit. ; — 49, tr. Cousin.
3. *Eth. Eud.*, I, 8.
4. Mais si nous ne pouvons comprendre ce que le Bien est *en soi*, l'étude des rapports de Dieu au monde nous fera bientôt comprendre ce qu'est le Bien *pour autrui*, ou la Bonté. Voy. livre suivant : *Production du monde.*

IV. — Personnalité divine.

On voit combien est vaste la notion platonicienne de Dieu. Elle résume et concilie dans une unité supérieure toutes les conceptions théologiques des devanciers de Platon. On se demande souvent : Le Dieu de Platon est-il un idéal ou une réalité, un principe indéterminé ou un être déterminé, quelque chose d'universel ou une substance individuelle, un dieu impersonnel ou un dieu personnel ? Est-il l'unité incompréhensible de Parménide, ou l'intelligence consciente d'Anaxagore et la bonté vivante de Socrate? — Poser à Platon cette espèce de dilemme, c'est oublier qu'il avait précisément pour but de maintenir à la fois et de concilier les diverses formes sous lesquelles Dieu apparaît à notre pensée et que les philosophes grecs avaient aperçues successivement. Nous ne saurions trop le redire, parce qu'on est trop porté à l'oublier : l'auteur du *Sophiste* ou du *Parménide* n'admet pas ces choix entre de prétendus contraires, surtout quand il s'agit de ce principe suprême de la dialectique où les différences sont ramenées à l'identité. Vous offrez à Platon *plusieurs* choses; il s'efforce immédiatement d'en faire *une*. Dans son éloignement pour les systèmes exclusifs, il n'admet l'alternative du oui ou du non que quand il y a contradiction formelle « sur le même objet, dans le même sens et sous le même rapport ». Toutes les conceptions de Dieu que nous venons d'énumérer, nous les avons également retrouvées dans Platon. Une critique superficielle, impuissante à réunir sous un même regard cette diversité de points de vue, crie sans cesse à la contradiction; mais la contradiction n'existe que dans la pensée des interprètes. Sans doute on peut reprocher à Platon de s'être borné souvent à juxtaposer les diverses notions de Dieu sans en montrer suffisamment l'intime connexion; c'est un reproche qu'on pourra

toujours faire non seulement à Platon, mais à l'esprit humain lui-même, qui voit beaucoup plus les choses dans leur multiplicité que dans leur unité. Platon n'est-il pas le premier qui ait eu le mérite, dans le *Sophiste* et dans le *Parménide*, de montrer la mutuelle implication des Idées, la réduction dialectique de toutes les essences et de tous les attributs à l'unité dans la perfection radicale? Si l'on veut exprimer et résumer sous une forme claire et systématique les divers aspects de l'Idée de Dieu, qui ne se montrent parfois qu'obscurément et isolément dans les Dialogues, et cela à dessein [1], il faut emprunter à Platon sa propre méthode, telle qu'il l'a employée dans le *Parménide*. Résumons donc de nouveau avec lui la thèse, l'antithèse et la synthèse (négative et affirmative).

Thèse. — Dieu est relativement à toutes choses l'*idéal :* il n'est point ce qu'elles sont, mais ce qu'elles devraient être. Leur être et l'être de Dieu ne sont donc point univoques; mais, si l'on dit qu'elles *sont*, Dieu n'est pas (de la même manière qu'elles).

Cet idéal de toutes choses est *universel*, puisqu'il réunit en lui-même tous les genres possibles et tous les types de l'être. Ce n'est pas un individu borné par d'autres individus, mais un principe qui embrasse tout.

Relativement aux personnes finies et imparfaites, chez lesquelles le *moi* exclut le *non-moi*, et qui ne se posent qu'en s'opposant tout le reste comme une borne de leur être. Dieu est *impersonnel*. Dieu pénètre tout et rien ne s'oppose à lui; tout existe, tout vit, tout se meut en lui et par lui.

Les Idées et Dieu, Idée suprême, ont donc un mode d'existence tout à fait différent des existences que nous connaissons, et qui échappe à toutes les conditions de

1. On sait que Platon ménageait jusqu'à un certain point les croyances religieuses de son temps et enveloppait ses conceptions métaphysiques de formes mystiques et mythologiques.

l'être, telles que les conçoit notre pensée finie. La raison de tout ce qui est ne peut se confondre avec aucune des existences dont elle est le principe.

On reconnaît la thèse soutenue par Platon dans le *Parménide* et dans le VI[e] livre de la *République*.

Antithèse. — Dieu, étant la raison de toutes choses, le principe et l'Idée de toutes les existences, doit être éminemment tout ce qu'elles sont. Il est donc la suprême réalité.

Comme il contient dans une absolue unité tout ce que lui emprunte par participation la multiplicité des êtres, il est la suprême *Individualité* substantielle, distincte de tout et s'opposant à tout sans que rien s'oppose à elle.

C'est de lui que nous recevons par participation l'âme, l'intelligence et le bien, la vie, la pensée et l'amour, tous les attributs de la personnalité. Pourrait-il nous communiquer ces attributs s'il n'était la *Personnalité* suprême?

C'est le Dieu vivant, accessible à la pensée et à l'amour, dont Platon parle dans la seconde thèse du *Parménide*, dans le *Timée*, dans la *République*, dans le *Philèbe*, dans le *Sophiste*, dans les *Lois*.

Synthèse (négative et affirmative). — Dieu n'est, à vrai dire, ni l'idéal ni la réalité, parce qu'il est indivisiblement l'Idée réelle (τὸ εἶδος ὄντως ὄν) ; il n'est ni la seule universalité, ni la seule individualité, parce qu'il est l'Individu universel : universel et impersonnel par rapport à nous, individuel et personnel en lui-même. En un mot, Dieu est l'unité de toutes choses dans la Perfection (τὸ ἓν ἀγαθόν).

V. — Platon a-t-il admis la Trinité?

D'après les Alexandrins, Platon a admis trois hypostases semblables à leur trinité D'après saint Justin le

martyr [1], Eusèbe [2], Théodoret [3], saint Cyrille [4], saint Augustin, Bernard de Chartres [5], Abélard [6], etc., Platon a soupçonné la trinité chrétienne.

Il est évident qu'on retrouve dans Platon tous les éléments de la trinité de Plotin : le bien, l'intelligence et l'âme. Ce sont les trois attributs qui ont frappé le plus la pensée de Platon, parce qu'ils résument tous les autres. Mais il ne suffit pas d'admettre en Dieu trois puissances et comme trois manifestations principales, pour constituer une trinité. Il faut encore considérer ces trois attributs comme des hypostases distinctes, déterminer la nature de chacune et son rapport avec les autres, et enfin attacher au nombre trois un caractère sacré.

1° Le Bien, pour Platon comme pour Plotin, est l'unité. Mais, pour Platon, cette unité est absolument identique à l'être, au réel, et n'est supérieure qu'à l'essence. Pour Plotin, l'Un est supérieur même à l'être [7].

1. *Apol.*, II, 5.
2. *Prép. év.*, XI, 20.
3. *Thérap.*, l. 2.
4. *Contre Julien*, t. VIII, 275.
5. Cousin, *Ps. schol.*, 337 de la 2e édit.
6. *Int. ad theol.*, I, 1215.
7. D'après Th.-H. Martin (t. II, 59, dans la note), le Bien n'est « ni *une hypostase*, ni *Dieu même*, mais seulement un de ces *êtres abstraits* à chacun desquels Platon prête une *réalité individuelle* et qu'il nomme dans le *Timée :* des Dieux éternels ». Ainsi Platon, qui ne peut pas même se résoudre à admettre notre individualité et une réelle multiplicité d'êtres dans le monde sensible, aurait admis dans le monde intelligible je ne sais combien d'individualités distinctes suspendues dans le vide! Nous avons suffisamment démontré combien cet atomisme théologique est contraire à tous les textes, sans parler de l'esprit platonicien. Voy. chap. IV, même livre.

M. Jules Simon ne considère pas la théorie de l'Unité et du Bien comme fondamentale dans Platon. « La polémique d'Aristote prouve avec évidence, dit-il, que le τὸ ἓν ἐπέκεινα τῆς οὐσίας ne tenait pas plus de place dans l'enseignement de Platon que dans ses écrits. » Il nous semble au contraire que Platon considère cette doctrine comme la plus élevée de toutes,

2° Platon a déterminé assez nettement le rapport de l'intelligence au Bien; mais la filiation entre l'intelligence et l'âme n'a point la même netteté. Cependant on voit que l'intelligence est pour lui supérieure à l'âme : « Dieu mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps ». Il y a là, comme dans beaucoup d'autres passages précédemment cités, une hiérarchie évidente, qui résulte des conditions mêmes de la dialectique.

3° L'âme divine est peu distincte de l'âme du monde; et tantôt Platon semble admettre deux âmes, tantôt une seule.

4° Platon n'a pas eu l'idée nette de trois hypostases ou personnes, et encore moins de trois dieux. Il n'est même pas absolument certain qu'il ait séparé les trois degrés suprêmes de la dialectique des degrés inferieurs.

Cependant, outre que Pythagore attachait un caractère sacré au nombre trois, la dialectique aboutissait naturellement à une espèce de triplicité. On sait que, pour Platon, le problème capital est la conciliation du mouvement et du repos. Pour opérer cette conciliation, il faut nécessairement un *troisième* terme; et ainsi de toutes les oppositions dialectiques. Aussi, dans le *Sophiste*, Platon pose l'*être* comme supérieur au *mouvement* et au *repos* [1]. Dans le *Parménide*, on s'en souvient, la première hypothèse est celle de l'*être-un* qui est le bien; la deuxième, celle de l'un idéalement multiple, où les Alexandrins ont vu l'intelligence; la troisième, celle de l'unité réellement multiple par l'effet du mouvement dont elle enveloppe la

et qu'Aristote, qui l'adopte en partie, dirige toutes ses objections contre l'Un prétendu abstrait, et contre la multiplicité des Idées dans l'intelligence divine. — Même erreur dans Grote, *loc. cit.*

1. En général, étant donnée une Idée quelconque, elle est la *même* qu'elle-même et *autre* que les autres; elle réunit donc le *même* et l'*autre*, l'identité et la différence. De là la nécessité d'un terme supérieur et synthétique qui ramène l'opposition à l'unité : ce terme est le Bien.

possibilité, ce qui s'applique à l'âme éternelle. Ces trois premières hypothèses sont nettement séparées de toutes les autres.

Enfin, dans la deuxième et la septième lettre, qui, si elles ne sont pas de Platon, ont été composées dans son école peu de temps après lui, on commence à parler énigmatiquement de trois principes, de trois *rois*. « Le roi de tout préside à toutes choses; il est la *fin* de toutes choses, et le principe de toute beauté. [C'est évidemment le *Bien* de Platon, raison première et fin dernière.] Le second principe préside aux choses de second ordre, et le troisième à celles de troisième ordre [1]. » Dans la neuvième lettre, au-dessus du dieu qui mène toutes choses, présentes ou futures, et qui est proprement la *cause*, on place son père et son seigneur, que la véritable philosophie fait connaître [2]. Tout cela rappelle le passage du *Philèbe* qui nous montre que la nature de Dieu, roi de l'univers, renferme et une intelligence royale et une âme royale.

On ne peut nier que les *ternaires* alexandrins se trouvent en germe dans Platon, nourri lui-même des idées de Pythagore et toujours préoccupé des nombres. Nous avons rencontré dans sa philosophie les rapports ternaires suivants :

1° Système de la multiplicité (Ioniens); — système de l'unité (Éléates); — nécessité d'un système qui les relie par l'*Idée* (le Platonisme).

2° D'où il suit que l'Idée des Idées, ou le premier principe des choses, contient éminemment : — l'unité, — la multiplicité, — et un rapport intime qui les relie dans les profondeurs de sa substance.

1. Περὶ τὸν πάντων βασίλεα πάντ' ἐστι, καὶ ἐκείνου ἕνεκα πάντα καὶ ἐκεῖνο αἴτιον ἁπάντων τῶν καλῶν, δεύτερον δὲ περὶ τὰ δεύτερα, καὶ τριτον περί τὰ τριτά. *Ep*.. 2, 312, d.

2. Τὸν τῶν πάντων θεον ἡγέμονα τῶν τε ὄντων καὶ τῶν μελλόντων, τοῦ τε ἡγέμονος καί αἰτίου πατέρα κύριον ἐπομνύντας. 323, d.

Dieu est : — le Bien, — l'Intelligence, — l'Ame.

Dans l'intelligence, qui est identique à l'intelligible, chaque Idée particulière, prise parmi les perfections du Bien, contient, comme l'Idée suprême : — une multiplicité qui est la matière, — une unité qui est la forme, — et un rapport qui est constitutif de l'Idée même.

Les nombres eux-mêmes contiennent : — l'unité, — l'infini, — et leur rapport.

La dialectique fait de plusieurs un par l'induction, — d'un plusieurs par la division, — et exprime le rapport par la définition.

L'intelligence tout entière est : — une en elle-même, — multiple par la multiplicité des Idées; — le retour de la multiplicité à l'unité constitue la pensée.

L'âme divine, productrice du mouvement, est, d'après le *Parménide :* — une, — multiple, — une et multiple.

L'âme intelligente du monde reproduit : — l'unité, par l'essence du même ou la *raison;* — la multiplicité, par la *sensation;* — le rapport de l'un au multiple, par l'*essence intermédiaire* ou le raisonnement discursif. (V. le *Timée.*)

Ces trois facultés ont pour objet : — les Idées, — les phénomènes, — et les genres intermédiaires ou mathématiques, c'est-à-dire les nombres abstraits.

La raison, dit Platon dans la *République*, est à l'appétit comme l'hypate est à la nète; le θυμός est la *mèse;* son rapport à la raison est un rapport de quarte; son rapport à l'appétit est une quinte.

L'accord parfait comprend : — l'hypate, — la nète, — et la mèse, qui est l'intermédiaire.

Entre les dieux et les hommes sont les génies intermédiaires, comme l'*amour*.

L'âme humaine comprend : — une *âme divine*, — une *âme mortelle*, — et une *âme ou partie d'âme qui les relie.*

Les facultés sont : — la *raison*, — l'*appétit*, — le θυμός ou courage, sorte de génie intermédiaire.

Les vertus dont l'ensemble forme l'accord parfait ou la justice sont : — la sagesse, — la tempérance, — le courage.

Ces divisions se retrouvent dans la politique. L'État comprend : — des magistrats, — des guerriers, — des artisans et laboureurs.

L'homme tout entier est composé : — d'une âme intelligente (νοῦς), — d'un corps (σῶμα), — et d'une âme vitale et motrice (ψυχή).

Le corps comprend trois parties principales : — la tête, — le ventre, — et le cœur, qui sert d'intermédiaire.

Les quatre éléments qui forment le corps du monde sont ainsi disposés : — la terre, — le feu, — et entre les deux, l'air et l'eau.

L'*air*, dit Platon [1], — est à l'*eau* — ce que le *feu* est à l'*air*.

L'*eau* — est à la *terre* — ce que l'*air* est à l'*eau*.

Platon explique cette double proportion en disant que les corps solides ne se joignent jamais par un seul milieu, mais par deux. « C'est de ces quatre éléments, réunis de manière à former une proportion, qu'est sortie l'harmonie du monde, l'amitié qui l'unit si intimement que rien ne peut le dissoudre, si ce n'est celui qui a formé ses liens. »

En un mot, Dieu a tout fait avec harmonie, proportion et nombre, conformément à l'Idée; et comme l'Idée est un rapport de l'un au multiple, toute chose contient une triplicité naturelle.

Concluons que les éléments trinitaires se trouvent dans Platon, mais sans former une véritable trinité alexandrine, parce que l'idée d'hypostase y est très vague; et encore moins une trinité chrétienne, parce que l'âme, l'intelligence et le bien sont présentés comme des attributs inégaux en dignité, et non comme des personnes égales en un seul dieu.

1. *Timée*, 122, tr. Cousin.

LIVRE XI

RAPPORTS DE DIEU AU MONDE

CHAPITRE PREMIER

DIEU PRODUCTEUR DU MONDE

I. POSSIBILITÉ MÉTAPHYSIQUE DU MONDE. *Premier principe :* Le possible a sa raison d'être dans le réel, le devenir dans l'être. *Deuxième principe :* Le devenir n'est pas la négation absolue de l'être. *Troisième principe :* L'être un enveloppe la pluralité des êtres particuliers. — II. CONCEPTION DU MONDE. Comment Dieu peut-il concevoir le monde? Difficulté soulevée dans le *Parménide.* Comment Platon la résout. Rôle de l'Idée. La dyade contenue dans l'Un-Être. — III. PRODUCTION DU MONDE. Théorie de la génération dans le *Banquet.* Rapports de la perfection, de l'amour et de la fécondité. Comment le Bien en soi devient le Bien pour autrui. Le monde, production du Bien dans le Bien par le Bien même.

I. — POSSIBILITÉ DU MONDE.

Le parfait ou complet existe, et il n'a pas d'autre raison d'existence que sa perfection même; le bien est, parce qu'il est le bien. Tel est le dernier résultat de la dialectique platonicienne, lorsqu'elle remonte d'Idée en Idée jusqu'au principe des Idées. Mais, après s'être élevée du monde à Dieu, elle doit redescendre de Dieu au monde; c'est alors que la pensée se trouble, s'étonne, est presque tentée de s'absorber dans l'unité absolue. Mais Platon

ne pouvait le faire sans être inconséquent avec lui-même; n'est-ce pas le multiple qui lui a servi de point de départ et comme de point d'appui [1] pour s'élancer vers l'unité? Nier le multiple, ce serait nier la dialectique elle-même.

Comment donc le monde, multiple et imparfait, est-il possible, si Dieu est un et parfait?

Pour résoudre ce problème, que nous avons déjà vu se poser à propos de la participation des choses aux Idées, mais qu'on ne saurait trop envisager sous tous ses aspects, il faut rappeler d'abord plusieurs principes qui ont pour Platon la plus grande importance, parce qu'ils résument toute sa théorie des Idées.

1° *Principe du VI*e *livre de la* RÉPUBLIQUE. — *Le possible a sa raison dans le réel.* En d'autres termes, ce qui n'*est pas*, puis *est*, ou le devenir, a sa raison dans ce qui *est*.

Un système métaphysique se caractérise par le rapport qu'il établit entre ces deux termes: la possibilité et la réalité.

Or, logiquement, il semble que le possible soit avant le réel : pour qu'une chose existe, il faut d'abord qu'elle puisse être, qu'elle ait une raison d'être. Rien de plus vrai en ce qui concerne les objets sensibles, et rien de plus conforme à la doctrine de Platon. La première démarche de la dialectique n'est-elle pas de montrer que le sensible, n'ayant point sa raison en lui-même, doit être possible avant d'être réel, et que la racine de sa possibilité est dans l'intelligible, dans l'Idée?

Mais ici se pose le grand problème métaphysique : L'intelligible, qui enveloppe la raison et la possibilité du sensible, est-il lui-même une simple possibilité ou une réalité?

On sait comment Platon a résolu la question. Pour lui, l'intelligible, que nous appelons l'idéal, est la réalité

1. Οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς. *Rep.*, VI.

même, la seule réalité. Si l'intelligible était abstrait, il n'expliquerait rien, il serait mort et stérile, et il faudrait dire que le sensible se suffit à lui-même, qu'il n'a pas besoin de l'intelligible pour exister. Le suprême intelligible, le suprême désirable, le Bien que poursuivent l'intelligence et l'amour, n'est donc point une pure possibilité abstraite, comme le non-être ou la matière : il est le fondement réel de toute possibilité.

Ainsi se trouve renversée par la métaphysique la loi logique de nos conceptions. Ce n'est pas le possible qui est plus général, plus vaste que le réel, de manière à l'envelopper dans son universalité abstraite et indéterminée; c'est au contraire la réalité suprême qui est plus étendue, plus compréhensive que le possible, et qui l'enveloppe en son universalité concrète et déterminée. Il y a un être absolu qui fournit de son sein le possible et l'embrasse en lui-même, comme le principe embrasse la conséquence. Cet être absolu est le Bien, père des Idées; e l'Idée, qui est en soi une forme de la réalité, devient par rapport au monde un principe de possibilité. Aristote s'obstinera à ne voir en elle que ce second caractère, tout relatif à nous et tout logique, et il ne voudra pas admettre la réalité métaphysique des Idées. Mais ce qui est certain, c'est que Platon l'a admise : le point de vue essentiellement propre à sa doctrine est précisément cette absorption du *possible logique*, de l'idée générale et abstraite, dans la réalité métaphysique de l'Idée. Ce sont les formes éminentes de la perfection qui rendent possibles les formes inférieures du monde imparfait; c'est la plénitude de l'être qui rend possible le moindre être; c'est la détermination absolue qui rend possible la détermination relative : c'est le Bien qui produit l'essence [1]. Si donc le monde existe, c'est dans l'Idée du Bien que se trouve la raison de son existence.

1. Voy. plus haut, p. 67, 160.

2° *Principe du* SOPHISTE. — *Le devenir n'est pas la négation absolue de l'être.*

Pour que le sensible et la génération soient possibles, il faut qu'ils ne soient pas la négation absolue de l'intelligible et de l'être. Sinon, on se trouve enfermé dans le Dieu des Eléates, sans pouvoir en sortir autrement que par une véritable contradiction.

Or le sensible *n'est pas* l'intelligible; mais, parce qu'il est *autre*, il n'en faut pas conclure qu'il en soit la négation absolue.

Qu'est-ce donc que le sensible? Un moindre être. Et l'intelligible? L'Être. — Voilà pourquoi l'affirmation du sensible et l'affirmation de l'intelligible ne sont point contradictoires, comme Parménide et Zénon l'avaient prétendu. N'est-il pas évident que le plus renferme le moins? Loin que le premier rende le second impossible, il l'explique et le contient en lui-même.

3° *Principe du* PARMÉNIDE. — *L'être un enveloppe la pluralité des êtres particuliers.*

Dans l'absolu, il y a la plus parfaite identité entre l'un et l'être. Mais il n'en est pas moins vrai qu'il y a là une dualité intelligible : l'*un*, d'une part, et l'*être*, de l'autre, apparaissent comme formant un tout, qui est la détermination ou perfection universelle; et ce tout enveloppe nécessairement une infinité de parties, qui sont toutes les déterminations particulières, toutes les formes de l'être, toutes les Idées [1].

1. « Cet un qui est, est un tout dont l'un et l'être sont les parties..., et quelque partie que l'on prenne, elle contient toujours, par la même raison, les deux parties : l'un contient toujours l'être, et l'être toujours l'un, en sorte que chacun est toujours deux et jamais un. — Assurément. — De cette manière l'un qui est serait une multitude infinie. » (*Parm.*, 142, b, c, d.) Oui, sans doute, il est la multitude infinie des déterminations au sein de la détermination universelle; il est l'ensemble de toutes les Idées. (Voy. Aristote, *Mét.*, I, 6. — *Phys.*, III, 4. Πλάτων δὲ... τὸ μέντοι ἄπειρον καὶ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς καὶ ἐν ἐκείνοις (*sc.* ταῖς ἰδέαις) εἶναι.

La conclusion de ces trois grands principes si intimement liés l'un à l'autre, c'est que l'unité du Bien contient éminemment le multiple sous la forme de l'Idée de la Dyade. Or, si les Idées, qui sont des essences particulières, sont éternellement réelles en Dieu, parce que Dieu est l'*Un* qui *est*, il en résulte que le monde est possible, du moins sous ce rapport qu'il existe éternellement un modèle dont il peut être l'image : Κόσμος νοητός.

II. — Conception du monde.

S'il est difficile de comprendre comment le monde est possible en soi, il n'est pas moins difficile de comprendre comment Dieu peut le concevoir. Aussi est-ce là une des grandes difficultés que le *Parménide* soulève. Aristote apercevra, lui aussi, cette difficulté, et il déclarera impossible la connaissance du monde par Dieu, ce qui entraîne la suppression des Idées. Platon, au contraire, attribue à Dieu la connaissance du monde, et en laisse vaguement entrevoir dans le *Parménide* l'explication relative, sans se dissimuler que ce qui a rapport à l'Un est pour nous inexplicable.

La science en soi, dit Parménide, est identique à la science des Idées et ne peut avoir d'autres objets que les Idées. Si donc le monde sensible est le contraire des Idées, la science en soi ne peut le connaître, et Dieu ignore le monde, de même que le monde ignore Dieu.

Il y a, selon Platon, un vice dans cet argument, puisqu'il aboutit à la négation d'un *fait*. N'est-ce pas un fait que nous connaissons Dieu, ce qui suppose que Dieu connaît le monde [1]?

Le vice de ce raisonnement est celui qu'on retrouve dans toute l'argumentation de Parménide, et contre lequel le

1. Platon ne sépare pas ces deux choses, comme Aristote. Voy. tome Ier.

Sophiste nous a prémunis. Le sensible n'est que la négation partielle, non la négation absolue de l'intelligible. Or celui qui conçoit le *plus* peut concevoir le *moins*. Si donc Dieu conçoit les Idées, il peut concevoir le modèle du monde et le monde lui-même.

La difficulté est reculée du monde sensible dans le monde intelligible, mais elle n'est pas encore résolue; car on peut demander comment Dieu, qui est un, peut concevoir le monde des Idées, qui est multiple. Ce problème n'est pas autre chose que celui de la production par le Bien de l'intelligence et de l'essence, ou de la dualité par l'unité.

Nous venons de voir comment Platon l'a résolu, et il en eût sans doute fait l'application à l'intelligence divine. Dans l'unité réelle du Bien, il y a une dualité intelligible, celle de l'un et celle de l'être. C'est cette dualité qui rend possibles et l'essence et la pensée, et l'union de l'essence avec la pensée dans l'Idée. L'*Un* se divise donc, par une contradiction qui n'est qu'apparente, puisque la dualité n'est pas la véritable négation de l'unité, qu'elle implique. En se divisant, le Bien-un produit à la fois la vérité et l'intelligence, comme le soleil, par les rayons qu'il répand de son foyer immobile, produit la lumière et la vision de la lumière.

L'unité enferme donc la dyade, et la dyade produit l'essence et la science : elle produit l'Idée [1]. C'est ainsi que le Bien devient intelligence sans cesser d'être le Bien, ou plutôt parce qu'il est le Bien universel et qu'à ce titre il enveloppe l'intelligence elle-même.

Une fois cette première division produite dans l'unité du Bien, il en résulte la multiplicité intelligible des Idées. Nous l'avons vu, dans chaque partie de l'un et de l'être, dans chaque Idée, on retrouve encore l'un et l'être, et par conséquent des parties nouvelles, de nouvelles Idées.

1. Arist., *loc. cit.*

Cette dialectique de l'Intelligence divine fractionne à l'infini l'être et la pensée, et en même temps elle les ramène à leur unité primitive. Le Bien est un foyer dont partent tous les rayons et auquel ils reviennent tous. La sagesse de Dieu, dans son intuition immobile (νόησις), enveloppe tous les mouvements de la pensée discursive (διάνοια); elle fait éternellement d'*un plusieurs*, de *plusieurs un;* mais, encore une fois, c'est une dialectique qui ne se déploie pas dans le temps comme la nôtre, et qui possède simultanément tout ce que découvre, dans ses efforts successifs, notre pensée finie et imparfaite.

Ainsi, Dieu engendre les Idées par la conscience qu'il a de l'infinité de ses perfections. Dans ce monde des Idées, tout est un et tout est infini. Chaque idée est elle-même un monde : elle ressemble à un point indivisible où viendrait cependant se peindre l'univers idéal. Nous-mêmes, quand nous sommes en possession d'une idée, nous pouvons retrouver en elle toutes les autres, par l'effort de notre dialectique discursive [1]; à plus forte raison, l'intuition divine aperçoit dans chaque Idée toutes les autres, par une vision immédiate et éternelle. Le centre est partout, la circonférence nulle part.

La pluralité et l'unité coïncident ainsi dans l'intelligence divine comme dans toute pensée. Il en résulte que la pluralité, loin d'être le contraire de l'Idée, est elle-même une Idée; et comme elle est identique à l'*autre* ou au *non-être*, le non-être lui-même est une Idée. Tel est l'important résultat dialectique auquel Platon nous a conduits dans le *Sophiste*. L'Être qui aperçoit toutes les Idées, aperçoit en lui l'Idée du non-être, principe de la différence et de la multiplicité : c'est là la matière des Idées et des essences; c'est aussi la matière idéale du monde lui-même; c'est l'Idée divine qui explique la possibilité métaphysique du monde.

1. *Meno*, 81, c.

Mais, pour que cette possibilité métaphysique soit réalisable, il faut que Dieu aperçoive en lui la puissance de la cause : Τὴν τῆς αἰτίας δύναμιν. Or parmi les déterminations et les attributs du Bien se trouvent l'activité, la vie, l'âme. C'est là un fait qu'il faut admettre, puisqu'il y a en nous de l'activité, du mouvement, de la vie, et que tout existe éminemment en Dieu. Dieu s'aperçoit donc lui-même comme une cause capable d'action, ou plutôt essentiellement active. Par là il se conçoit comme pouvant lui-même réaliser éternellement le monde éternellement possible. En d'autres termes, il conçoit ses propres perfections comme communicables et participables, comme pouvant se manifester à l'infini dans le temps et dans l'espace. La puissance de se communiquer est une perfection réelle ; Platon devait être amené naturellement à la placer en Dieu.

Est-ce à dire que nous comprenions en quoi consiste ce pouvoir de se communiquer et de se répandre au dehors? Non sans doute, car la vraie *cause* est le Bien-un, qui dépasse notre intelligence [1]. Néanmoins plusieurs passages des œuvres de Platon vont nous prouver qu'il s'était formé une idée profonde et originale de la fécondité divine.

III. — Production du monde.

Nous sommes arrivés à ce résultat qu'il y a une Idée divine fondant la possibilité du monde, et une puissance capable de le réaliser. Mais Dieu se suffit à lui-même. Pourquoi donc a-t-il produit le monde, qu'il concevait comme simplement possible et non comme nécessaire?

« Il était *bon*, et celui qui est bon n'est avare d'aucun bien ; il a donc créé le monde aussi bon que possible, et pour cela il l'a fait semblable à lui-même [2]. »

1. Voy. le VI[e] livre de la *République*.
2. *Tim.*, 29, e. Ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περί οὐδενὸς οὐδέποτε

Il était bon. Platon a pensé que, pour entrevoir la solution du plus difficile des problèmes métaphysiques, il faut s'élever plus haut que la puissance motrice de l'âme, à laquelle s'étaient arrêtés les premiers philosophes; plus haut même que l'intelligence, à laquelle s'était arrêté Anaxagore. Il faut s'élever jusqu'à l'Idée qui brille au sommet de la doctrine platonicienne : l'Idée du Bien.

C'est une conception toute platonicienne que de se représenter la fécondité comme étant en raison directe de la perfection ou du bien. Qu'on se rappelle la théorie de l'*amour*, et cette définition admirable : l'Amour est la production dans la beauté selon le corps et selon l'esprit. « Tous les hommes, dit Socrate, sont féconds selon le corps et selon l'esprit; et à peine arrivés à un certain âge, notre nature demande à produire [1]. » Cet âge, c'est celui où notre nature a déjà une perfection relative, où notre vie est complète dans toutes ses fonctions, où l'Idée de l'humanité et de la virilité est réalisée en nous. Ainsi, quand nous possédons cette perfection de l'espèce qu'on peut appeler la bonté intrinsèque, et dont la splendeur extérieure est la beauté, nous possédons en même temps la fécondité et éprouvons le besoin de produire. « Or notre nature ne peut produire dans la laideur, mais dans la beauté. » Il faut en effet, pour qu'il y ait fécondité, que les deux termes de l'amour soient beaux et bons et possèdent le plus possible de la perfection de leur espèce. « La production est œuvre *divine* : fécondation, génération, voilà ce qui fait l'immortalité de l'animal mortel. Mais ces effets ne sauraient s'accomplir dans ce qui est discordant; or il y a désaccord de tout ce qui est *divin* avec le laid; il y a accord au contraire avec le beau. » — Qu'on remarque bien ce caractère *divin* de la génération. Pas de fécondité

ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα γενέσθαι ἐβουλήθη παραπλήσια ἑαυτῷ.

1. *Conviv.*, 207, 208, sqq.

si celui qui engendre n'est pas *bon* et ne réalise pas l'Idée divine de son espèce; pas de fécondité si l'être fécondé n'est pas bon; pas de fécondité enfin si l'être produit n'est pas également bon par la possession virtuelle de la perfection propre à l'espèce.

Il est incontestable que, pour Platon, la fécondité et le bien sont choses inséparables, et Plotin ne fera que traduire sa pensée en disant : Tout être arrivé à la perfection de son espèce engendre [1].

Dans le même discours de Diotime, Platon pose ce principe que tout être tend par sa nature même à être tout ce qu'il peut être, à posséder le bien autant qu'il le peut. C'est ce qui produit dans les êtres périssables le désir de l'immortalité et de la génération. « Il est nécessaire que le désir de l'immortalité s'attache à ce qui est bon, puisque l'amour consiste à vouloir toujours posséder le bon. D'où il résulte évidemment que l'immortalité est aussi l'objet de l'amour [2]. » Or, si l'être tend naturellement à être tout ce qu'il peut être, on doit en conclure qu'aussitôt qu'un être n'est plus empêché par rien d'étranger, il se développe dans toute la liberté de sa nature et, devenant fécond, se répand, se communique de tout son pouvoir [3].

A ce point de vue, la bonté intrinsèque qui résulte de la perfection devient pour ainsi dire expansive; le mot de bonté prend un autre sens et désigne non plus seulement l'être bon en soi, mais l'être bon pour autrui. Ce second sens, à peine connu de l'antiquité païenne, et qui est

1. *Enn.*, V, I, 6. Πάντα ἤδη τέλεια, γεννᾷ.
2. *Conv.*, 209, sqq. — Cf. *Phileb.*, 53, d.
3. Les êtres imparfaits tendent par l'amour à devenir tout ce qu'ils peuvent être; le parfait *est* éternellement tout ce qu'il peut être, et fait éternellement *devenir* les autres êtres. (*Phileb.*, 53, d.) M. Ravaisson, dans sa *Métaphysique d'Aristote* (t. II, p. 433), fait surtout honneur aux chrétiens de ce principe, qui nous semble réellement tout platonicien. Voy. le *Banquet* et notre chapitre sur l'amour (tome I[er]).

devenu avec le christianisme le sens principal du mot *bonté*, on le voit poindre déjà dans le *Timée* : « Il est *bon*, et celui qui est bon n'a *aucune espèce d'envie.* » L'absence d'envie et d'avarice, la tendance à partager le bien qu'on possède, n'est-ce pas déjà la *bienfaisance*, la bonté affectueuse dans laquelle s'unissent la perfection et la fécondité?

Appliquons donc à la production du monde par Dieu ce que Platon nous a enseigné sur la génération, puisqu'il nous dit lui-même que toute génération est une œuvre divine et que le Monde est né le jour où naquit l'Amour [1].

Dieu est le Bien, c'est-à-dire la perfection et la suprême richesse; ivre de béatitude, il a en lui l'universalité de l'être, et il conçoit cet être et cette béatitude comme participables. Demeurera-t-il inactif et infécond? — Celui qui est le Bien même ne peut agir que conformément à sa nature; il est nécessairement bon, dans tous les sens de ce mot : bon parce qu'il possède le bien, bon parce qu'il répand le bien. Pourquoi donc Dieu ne produirait-il pas? Y a-t-il au dehors de lui quelque obstacle qui s'oppose au libre développement de sa nature, comme il y a au dehors de nous des obstacles qui nous rendent impuissants et stériles avant que nous ayons atteint un certain degré de perfection? Dieu est la perfection même et sa nature est à jamais accomplie. Pourquoi donc, encore une fois, ne produirait-il pas? Est-il jaloux du bien qu'il possède et veut-il le renfermer en lui-même, sans accorder jamais à la Pauvreté et à l'imperfection un regard de pitié et d'amour? Pensée impie qui prête à Dieu l'égoïsme et la stérilité de l'homme méchant! Non; Dieu, qui est le Bien et qui est bon en lui-même, est bon pour les autres êtres qu'il conçoit éternellement comme possibles et comme

1. Voir, tome Ier, le mythe du *Banquet* sur la production du Cosmos.

pouvant être bons à son image. Alors s'accomplit en Dieu ce système de l'amour dont nous voyons en nous-mêmes l'imitation imparfaite. L'être souverainement bon et beau conçoit un modèle de bonté et de beauté qui est le *vivant intelligible*, τὸ αὐτόζωον, identique à lui-même; et il produit dans la beauté une œuvre belle et bonne, image mobile de son immobile perfection : Πάντα ἐγέννησε παραπλήσια ἑαυτῷ. Ainsi, dans le *Père* qui engendre le monde, comme dans l'homme, l'amour conserve son essence : il est la production du bien dans le bien par le Bien même [1].

1. Dans le *Banquet*, le Bien suprême est représenté d'abord comme fécondant la Pauvreté, vide de tout bien. Mais Platon montre ensuite qu'on ne peut produire que dans le bien et dans la beauté; aussi la Pauvreté, qui est non-être en elle-même, se ramène-t-elle à une Idée ou forme intelligible du Bien : l'Idée du Monde ou Vivant intelligible. Or ce Vivant est Dieu lui-même. C'est donc, en dernière analyse, dans le sein même de Dieu que s'accomplit le mystère de l'Amour, et c'est de Dieu seul que tout sort. La création des chrétiens n'est pas de beaucoup supérieure à cette conception platonicienne.

L'amour de Dieu pour le Monde et pour l'homme a son image dans l'amour du Monde et de l'homme pour Dieu. Le Monde, travaillé par un désir insatiable, rend à Dieu amour pour amour et tend vers lui de toutes ses puissances; le Monde lui-même est Amour. (*Conv.*, 204; *Phileb.*, 27, a.) L'humanité tend aussi vers Dieu par la raison et par le cœur, et s'en rapproche par la vertu. « C'est en contemplant la beauté éternelle avec le seul organe par lequel elle soit visible, que l'homme pourra y enfanter et y produire non des images de vertu, parce que ce n'est pas à des images qu'il s'attache, mais des vertus réelles et vraies, parce que c'est la vérité seule qu'il aime. Or c'est à celui qui enfante la véritable vertu et qui la nourrit qu'il appartient d'être chéri de Dieu : c'est à lui, plus qu'à tout autre homme, qu'il appartient d'être immortel. » (*Banq.*, 318, e.)

CHAPITRE II

LE MONDE. COSMOLOGIE PLATONICIENNE

I. Le mouvement. Le temps. Rapport du monde au temps. Le mouvement, le temps et le monde sont-ils sans commencement? Discussion des textes du *Timée*. Que le monde est engendré sans commencement et sans fin. — II. Rapport de la matière a l'espace. — Le monde, image des idées.

I. — Le mouvement. Le temps. Rapport du monde au temps.

Le monde existe éternellement dans l'intelligence divine, avec sa multiplicité et sa divisibilité intelligibles. Mais il est immobile comme l'intelligence même, comme l'Idée. Pour qu'il devienne le monde sensible, il faut que sa mobilité idéale devienne un mouvement réel, une génération dans le temps et dans l'espace. C'est par le temps et l'espace que se réalise le mouvement, la génération; car, toutes les parties du temps et de l'espace étant l'une hors de l'autre, la multiplicité et la division y sont réelles.

Le mouvement est inséparable du temps. L'âme universelle engendre donc ces deux choses à la fois, et le *Parménide* explique cette génération par une évolution d'Idées. On se rappelle les conclusions opposées des deux premières hypothèses du *Parménide* [1], et comment Platon

1. L'un, en tant qu'*un*, n'est ni un ni multiple. En tant qu'*être*, il est un et multiple.

les concilie dans le mouvement, effet propre de l'âme. « Il y a nécessairement un temps où l'un prend part à l'être et un autre où il l'abandonne ; car comment serait-il possible que tantôt on eût, tantôt on n'eût pas une même chose (à savoir l'être), si on ne la prenait et ne la laissait tour à tour?... L'un, prenant et laissant l'être, naît et périt. » Il éprouve les trois espèces de changement : génération et corruption, altération, translation. Nous avons déjà vu en partie ce qu'il y a de merveilleux dans cette chose étrange : l'*instant*. « L'instant semble désigner le point où l'on change en passant d'un état à un autre. Ce n'est pas pendant le repos que se fait le changement du repos au mouvement, ni pendant le mouvement que se fait le changement du mouvement au repos; mais cette chose étrange qu'on appelle l'instant se trouve au milieu entre le mouvement et le repos, sans être dans aucun temps, et c'est de là que part et là que se termine le changement, soit du mouvement au repos, soit du repos au mouvement... De même, lorsque l'un change de l'être au non-être, ou du non-être à la naissance, n'est-il pas vrai de dire alors qu'il tient le milieu entre le mouvement et le repos, qu'il se trouve ni être ni ne pas être, qu'il ne naît ni ne périt? » Ainsi l'*instant*, où coïncident les contraires, est une limite commune, expression de l'âme, où coïncident également l'un et le multiple.

Le mouvement n'a point eu de commencement, puisque l'âme qui se meut sans cesse n'en a point eu [1]. « Qu'il y ait une chose sans moteur, ou *un moteur* (l'âme) *sans*

1. « L'être qui se meut de lui-même est un principe de mouvement, et il ne peut ni naître ni périr; autrement tout le ciel et l'ensemble des choses visibles tomberaient à la fois dans une funeste immobilité, et rien ne pourrait plus désormais leur rendre le mouvement et la vie. Il est prouvé que tout ce qui se meut soi-même est immortel..... Et s'il est vrai que tout ce qui se meut est âme, l'âme ne peut avoir ni commencement ni fin. » *Phædr.*, 47, c.

une chose mue (la génération), cela est fort difficile, ou pour mieux dire impossible [1]. »

Le temps, qui est inséparable du mouvement, doit être également illimité dans le passé comme il l'est dans l'avenir. Le temps est, comme la génération, quelque chose d'infini. Platon le déclare dans les *Lois* : χρόνου μήκους τε καὶ ἀπειρίας [2].

On objecte que, dans le *Timée*, le temps n'est point représenté comme sans commencement, mais, au contraire, comme formé avec le ciel, qui lui-même semble n'avoir pas toujours existé [3].

1. *Timée,* tr. Cousin, 171.
2. *Lois,* VI, 782.
3. Le *Timée* donne lieu à tant de difficultés analogues, qu'il n'est pas inutile d'exposer les règles qui nous ont déjà guidé et doivent nous guider encore dans l'interprétation de ce dialogue. Il y a dans le *Timée* un mélange évident d'allégorie et de science, de symboles pythagoriciens et de doctrines platoniques. Toutes les fois que le *Timée* confirme les autres dialogues, il devient une autorité incontestable. Mais, quand il semble contredire la doctrine habituelle de Platon, nous ne devons pas être dupes de la lettre; il faut dégager la véritable doctrine de Platon des symboles qui la recouvrent. Si d'ailleurs on aboutissait à une contradiction insoluble (ce qui est rare), il faut donner la préférence aux autres dialogues sur le *Timée*.

Il y a en apparence, dans le *Timée :*

1° Un assez grand nombre de *principes :* le démiurge, les Idées, la matière, la génération;

2° Une succession de périodes assez nombreuses dans la formation du monde.

L'auteur y divise donc toutes choses, et semble principalement occupé à faire d'*un plusieurs*.

Mais on sait combien Platon recommandait de revenir ensuite à l'unité, et combien ses divisions sont provisoires. Ainsi, après avoir paru séparer le modèle et l'ouvrier, il en parle ensuite comme s'ils ne faisaient qu'un. Une réduction de ce genre, opérée dans le *Timée* même, doit être considérée comme absolue : aussi en avons-nous fait un argument sans réplique contre Th.-H. Martin.

Mais les divisions sont loin d'avoir le même caractère absolu. La multiplicité des principes formateurs et des périodes de

Mais Platon déclare lui-même que la génération a toujours existé [1]; or n'est-il pas absurde qu'il ait pu considérer la génération comme existant sans que le temps existât? Ne nous représente-t-il pas la génération qui s'agitait en désordre, mêlant et séparant tout, avant la naissance du Cosmos, c'est-à-dire du monde ordonné? Ne dit-il pas que la génération existait avant le ciel, πρὶν οὐρανόν? Th. Martin entend par là que la génération existait *avant* le *temps*, — absurdité si grande qu'on ne peut l'attribuer à Platon, d'autant plus qu'elle est en contradiction avec tout le reste de sa doctrine. Ce qui naît avec le ciel, ce n'est pas le temps proprement dit, mais la *mesure* du temps, le temps ordonné et réglé par le mouvement des astres. Voilà l'explication de toutes les difficultés du *Timée*. « L'auteur et le Père du *monde*, voyant l'image des dieux éternels en *mouvement* et vivante, se réjouit, et dans sa joie il pensa à la rendre encore plus semblable à son modèle. » Ainsi le monde existait déjà au moment où Dieu va faire le temps. Plus loin Platon dira que le temps est né avec le monde. Cette contradiction suffirait pour prouver que la succession du monde et du temps est toute symbolique et qu'elle est là pour la clarté sensible de l'exposition. « Le modèle étant un animal éternel, Dieu s'efforça de rendre tel le monde lui-même, autant qu'il est possible. » — Est-ce un bon moyen que de laisser s'écouler une durée infinie avant

formation, si commode pour l'enseignement, n'exprime pas la vraie pensée de Platon. Ce qui le prouve, c'est que cette multiplicité constituerait une véritable contradiction de Platon avec lui-même si on la prenait au sérieux, tandis qu'en la regardant comme provisoire, exotérique et pythagorique, on rentre dans la doctrine générale des Dialogues.

L'enseignement rend toujours inévitable la confusion apparente de l'ordre logique des choses avec leur ordre réel, et cet inconvénient est plus sensible encore dans Platon, où l'allégorie est si fréquente.

1. *Tim.*, p. 57, d. Aristote dit également que, d'après Platon, le mouvement n'a pas commencé. *Mét.*, XI, p. 1070.

de produire l'ordre du temps et le monde? « Or, cette nature éternelle de l'animal intelligible, il n'était pas possible de la donner complètement à ce qui est *engendré* (τῷ γεννητῷ). » L'éternité, en effet, est immuable et absolue; l'être engendré, fût-il sans commencement dans la durée, est mobile et dépendant. Il a un commencement *logique*, sinon *chronologique*. C'est ce que Platon a parfaitement compris. « Dieu résolut donc de faire une image mobile de l'éternité, et, en même temps qu'il met l'ordre dans le ciel, il forme, sur le modèle de l'éternité qui repose dans l'unité (μένοντος ἐν ἑνί), une image ÉTERNELLE (αἰώνιον εἰκόνα) qui se développe suivant le nombre (κατ' ἀριθμὸν ἰοῦσαν); et c'est ce que nous avons appelé le temps. » Est-ce l'auteur de cette théorie aussi subtile que rigoureuse qu'on pourra soupçonner de contradictions grossières? Ne voyons-nous pas reparaître ici la doctrine du *Parménide?* « L'éternité est l'*unité*, le temps est le nombre, c'est-à-dire une chose tout à la fois une et multiple, indivisible et divisible, immobile et mobile. Le temps n'est pas éternel selon l'unité, ἀΐδιον; mais il est éternel selon le nombre, αἰώνιον. Cette expression serait contradictoire si le commencement du temps n'était pas logique et symbolique. Les jours, les nuits, les mois, les années, n'étaient pas avant que le ciel fût né, et ce fut en organisant le ciel que Dieu organisa leur génération (τὴν γένεσιν αὐτῶν μηχανᾶται). » Plus loin : « Les astres sont nés pour marquer et maintenir les nombres qui mesurent le temps, ce sont les organes du temps. » C'est donc l'*organisation* du temps, la succession des jours et des nuits, des mois et des années, le temps régulier et mesuré, qui accompagne la génération du ciel. « Le passé, le futur, continue Platon, ne sont que des formes phénoménales du temps (εἴδη γεγονότα), que, dans notre ignorance, nous transportons mal à propos à la substance éternelle (τὴν ἀΐδιον οὐσίαν)..... Celle-ci n'est sujette à aucun des accidents que la génération impose à la mobilité sensible, à ces formes du temps qui imite

l'éternité et se meut dans un cercle mesuré par le nombre... Le temps a donc été fait *avec* le ciel, afin que, nés ensemble, ils périssent ensemble, *si jamais leur destruction doit arriver;* et il a été fait sur le modèle de la nature éternelle, afin qu'il lui ressemblât le plus possible. Le modèle est existant pendant toute l'éternité; et le ciel *a été*, *est* et *sera* pendant toute la durée du temps [1]. » Ce passage est formel, et si l'on prétend encore que le temps, le ciel et le monde n'ont pas toujours existé, il faut dire alors que le chaos qui les a précédés *n'a pas existé dans le temps*. Qu'est-ce alors, sinon une chose idéale, sans aucune réalité concrète et chronologique, imaginée pour les commodités d'une exposition à demi allégorique [2]?

Veut-on un nouvel exemple du caractère artificiel de ces divisions? Après avoir terminé sa théorie de la durée, Platon ajoute : « Toutes les autres choses, *jusqu'à* la naissance du temps (μεχρὶ χρόνου γενέσεως), avaient été exécutées fidèlement d'après le modèle, hormis que le monde ne contenait pas encore toutes les espèces d'animaux : c'était la seule dissemblance qui restât encore [3]. » Qu'est-ce à dire? que Dieu a d'abord fait les corps, puis l'âme, le *temps* et le ciel, puis les animaux. Ce désordre peut-il exprimer la succession réelle des choses? Évidemment, Platon ne fait que résumer sa propre exposition, toute

1. *Tim.*, 38, a, b.

2. Platon, suivant son habitude, se sert des formes mythologiques pour exposer sa théorie. Χρόνος μετ' Οὐρανοῦ γέγονεν. (38, b.) Chronus est né avec Uranus. On sait que, d'après la mythologie, le Ciel engendre le Temps, qui engendre Jupiter ou l'âme intelligente du monde, destinée à détrôner la Nécessité, à vaincre le temps. Platon corrige ces symboles en faisant naître ensemble Uranus et Chronus, de manière à maintenir cependant une sorte de génération idéale du temps par le ciel. En outre, il place au-dessus d'Uranus le modèle éternel du Bien et des Idées, inconnu à la mythologie. Jupiter n'est plus que l'âme du Monde qui s'agitait d'abord en désordre, puis s'ordonna selon les lois de l'intelligence.

3. 39, e.

symbolique. Il a dit lui-même auparavant, à propos de cette exposition : « Dieu ne fit pas l'âme la dernière, selon l'ordre que nous avons suivi dans notre exposition... » Mais nous qui participons beaucoup du hasard, nous parlons ainsi à peu près au hasard[1]. » Le lecteur ne peut se plaindre de n'avoir pas été averti.

Profitons donc nous-même de cet avertissement, dans le difficile problème de l'antériorité du chaos par rapport au Cosmos, ou de l'éternité du monde.

Platon distingue au début du *Timée*[2] deux genres : l'Être qui est toujours, et la génération qui devient *toujours*. La génération est sans commencement dans le temps. Quant au monde ordonné, ou ciel, comme on voudra l'appeler, il est *né*, γέγονεν, ayant eu une certaine origine (ἀπ' ἀρχῆς τινὸς ἀρξάμενος). Ce commencement est-il chronologique ou logique? Faut-il attribuer au philosophe qui a écrit le *Parménide* la doctrine du chaos primitif, si illogique en elle-même et, de plus, en contradiction formelle avec la théorie des Idées?

La génération, avant l'action du Démiurge, était désordonnée; soit, mais enfin elle avait une forme quelconque, elle n'était pas la matière pure et sans forme (ἀνείδεος); elle avait même une âme motrice; elle constituait déjà un monde réel et sensible; comment donc n'avait-elle pas encore reçu l'empreinte des Idées? Il y a donc du sensible, des formes réelles, des éléments corporels ayant une nature propre indépendamment des Idées? Le sensible, alors, n'a plus sa raison dans l'intelligible : il y a de la réalité en dehors des Idées, et Platon abandonne sa doctrine la plus chère en faveur de la conception la plus grossière, le chaos. Le voilà revenu aux premiers temps de l'école ionienne, comme s'il n'avait connu ni les pythagoriciens, ni Parménide, ni les objections de l'école éléate contre le chaos.

1. *Tim.*, 34, b.
2. 28, b.

C'est l'auteur du *Parménide* qui aurait pris au sérieux toutes les images du *Timée! A priori*, c'est impossible. Il peut y avoir des contradictions de détail dans Platon, mais il n'y en a aucune de ce genre.

L'exposition du *Timée*, tout exotérique et allégorique, de l'aveu même de Platon, réalise et sépare dans le temps, pour être plus populaire, les diverses parties d'un problème abstrait : 1° la matière indéterminée, ou possibilité idéale du monde ; 2° la matière déterminée, mais désordonnée, qui résulterait d'une force simplement motrice et non intelligente ; 3° la matière ordonnée, qui résulte de l'action de l'intelligence. — La cosmogonie de Platon, comme toutes les autres, place dans le temps ce qui n'existe que dans la pensée [1]. Mais la vraie doctrine platonicienne est qu'il y a toujours eu de la matière indéterminée, parce que la possibilité du monde a toujours existé au sein de l'Unité parfaite ; qu'il y a toujours eu du mouvement, parce que l'âme a toujours agi pour réaliser le monde ; et enfin qu'il y a toujours eu une certaine forme, un certain ordre dans le mouvement, parce que l'intelligence a toujours agi en même temps que l'âme. Mais l'ordre parfait ne se produit pas du premier coup dans le monde. De là une succession progressive de périodes de plus en plus ordonnées conformément aux Idées. Le monde, au sens moderne du mot, est donc pour Platon éternellement possible (par l'Idée de la matière), toujours en voie de réalisation (par l'âme motrice), toujours en progrès vers l'ordre (par l'action de l'intelligence et des Idées). Le monde est engendré (γεννητός), il n'est pas éternel (ἀΐδιος) ; mais il est sans commencement dans le temps, puisque d'ailleurs le temps et le monde sont liés, σύζυγοι ; et par là il est l'image mobile de l'immobile éternité.

Aristote, pour réfuter son maître, fait semblant de

1. La Bible fait de même.

prendre au sérieux toutes ses allégories et même toutes ses ironies : témoin le *Second Hippias*, dont il réfute avec soin même les absurdités comme si Platon eût toujours parlé sérieusement [1]. Mais, dans la question de l'origine du monde, il nous fournit lui-même l'explication du *Timée*.

« Parmi ceux, dit-il, qui prétendent ainsi que le monde est engendré et que pourtant il ne périra pas [c'est la doctrine de Platon], quelques-uns appellent à leur secours une excuse qui manque de vérité. De même, disent-ils, que l'on trace certaines figures de géométrie sans prétendre qu'elles se soient jamais produites dans la nature, mais pour aider l'intelligence de ceux qui les voient construire, nous en usons de même dans nos discours sur la génération, non pas que nous prétendions que le monde soit jamais né (γενόμενόν ποτε), mais pour faciliter l'enseignement (διδασκαλίας χάριν) et pour rendre sensible comme une figure la naissance des choses (ὥσπερ τὸ διάγραμμα γιγνόμενον θεασαμένους) [2]. » On sait si Platon faisait usage des *diagrammes*. Le *Timée* contient précisément le diagramme harmonique du mouvement des astres. « Mais ce n'est pas la même chose, continue Aristote (que de représenter les choses comme divisées dans le temps, et de les diviser dans l'espace au moyen d'un diagramme). Car, dans le diagramme, comme on pose que tout existe à la fois, le résultat ne change pas; mais, dans leur démonstration, le résultat change. Et elles aboutissent à l'impossibilité suivante. » Aristote s'obstine à raisonner comme si les démonstrations platoniciennes n'étaient pas symboliques. « Les choses, dit-il, entre lesquelles on établit un rapport d'antériorité et de postériorité, sont *subcontraires*. De désordonnées, dit-on, ces choses sont devenues ordonnées (ce qui a lieu si l'on

1. Voy. notre *Platonis Hippias Minor*.
2. *Du Ciel*, I. 10. p. 279.

réduit ensuite à la simultanéité les périodes successives); il faut qu'il y ait entre les deux *subcontraires* génération et temps. Dans les diagrammes, au contraire, rien n'est séparé. Il est donc impossible que la même chose soit éternelle et née [1]. » — Plutarque dit en parlant des disciples immédiats de Platon, et principalement de Xénocrate, dont il avait les ouvrages sous les yeux : « Tous ces philosophes s'accordent à penser que l'âme n'est point née dans le temps et n'est point engendrée; mais, suivant eux, elle a plusieurs facultés dans lesquelles *Platon* divise son essence *pour aider la théorie*, θεωρίας χαρίν; et c'est ainsi, disent-ils, qu'en paroles seulement, non en réalité, il la suppose née et résultant d'un mélange; et de même, d'après eux, Platon savait fort bien que le corps du monde est éternel et n'a jamais été engendré; mais sachant combien il serait difficile d'embrasser par la pensée l'économie du monde et l'ordre qui y règne, si l'on ne supposait d'abord sa génération et le concours primitif des éléments générateurs, il comprit qu'il fallait suivre cette voie [2]. » Déjà Parménide avait donné l'exemple d'une physique conforme à l'*opinion*, jointe à une métaphysique toute rationnelle.

En définitive. Aristote a voulu désigner, soit Platon lui-même, soit Xénocrate; et d'autre part il est certain que le mode d'exposition symbolique attribué par Xénocrate à Platon est parfaitement conforme aux habitudes de ce philosophe.

Le *Timée* ne suffit donc pas pour nous faire admettre que Platon croyait au chaos. En tout cas, Platon place le chaos *avant* le temps, ce qui en fait, ou une chose contradictoire, ou bien plutôt une chose idéale [3].

Le Xe livre des *Lois* contient un dualisme tout à fait analogue à celui du *Timée :* Platon y semble supposer

1. *Du Ciel*, I, 10, p. 279.
2. *De la naissance de l'âme,* chap. III.
3. Voir, plus loin, notre chapitre sur Anaxagore.

deux âmes, l'une bonne et intelligente, l'autre mauvaise et fatale. Mais nous avons déjà vu que le Xe livre des *Lois* est exotérique et populaire. Le législateur parle *des* dieux. pour se conformer à l'opinion reçue; quoi d'étonnant qu'il fasse allusion au *chaos*, à la *nécessité*, qui se retrouvent dans toutes les religions antiques? Platon, d'ailleurs, voyait là un symbole profond, pourvu qu'on l'interprète.

Enfin, dans le *Théétète*, Socrate dit : « Il n'est pas possible que le mal soit détruit, parce qu'il faut toujours qu'il y ait quelque chose de contraire au bien... Il y a dans la nature des choses deux modèles, l'un divin et bienheureux, l'autre sans dieu et misérable [1]. » Il ne s'agit pas ici du chaos ni d'une matière première, au sens métaphysique de ce mot, mais d'un *modèle*, d'un *exemplaire*, d'une Idée.

Platon n'a donc admis en réalité que deux principes coéternels, comme Aristote lui-même nous l'apprend : la matière nue et le bien, types de tous les contraires. La matière est un principe entièrement négatif et relatif [2]; le Bien est le principe positif, le seul vrai principe. Seulement tout contraire suppose idéalement son contraire; toute affirmation implique la possibilité de la négation. Voilà pourquoi Platon dit : — Il faut qu'il y ait quelque chose d'opposé au Bien. Le Bien est l'Être absolument déterminé; la matière est le non-être absolument indéterminé. L'un est la réalité suprême, l'autre est le pur possible. Cette possibilité elle-même a son fondement dans quelque Idée divine, et Platon arrive à faire de la matière même, soit une Idée (celle de l'*autre* et du *non-être*), soit un rapport d'Idées. La matière ainsi réduite au *pos-*

1. *Théét.*, p. 176, a.
2. L'Un existe absolument d'après Platon, dit Aristote, et l'infini n'existe que relativement à l'Idée. *Métaph.*, XIV, 1.

sible, Platon la conçoit comme fécondée par la *Réalité* suprême. Comment? il ne l'a pas dit. Est-ce une production réelle? est-ce une simple distinction dans l'Unité? Platon eût peut-être trouvé qu'au fond ces solutions revenaient au même, étant également inexplicables. En fait, le monde sensible existe de quelque manière; rationnellement, il n'est que possible en lui-même, il est pure matière; rationnellement aussi, il y a une réalité à laquelle il participe d'une manière mystérieuse; donc ce qui n'est rien par soi-même devient quelque chose grâce à la fécondité du premier principe. Voilà la doctrine de Platon. Maintenant, est-il nécessaire de donner un nom et comme une étiquette à son système? Dualisme, création, idéalisme, panthéisme; ces mots sonores ne sont-ils pas souvent bien vides? Ce qui est certain, c'est que, dans le cas présent, ils seraient ou trop précis ou trop vagues pour désigner la doctrine platonicienne.

II. — Rapport de la matière a l'espace.

Dans le *Timée*, Platon appelle l'espace le réceptacle de toutes les formes et semble le confondre avec la matière. « Cependant, dit Aristote, il a défini autrement la matière dans ses doctrines non écrites [1]. » Il y a en effet un rapport frappant entre la notion de la matière conçue comme la possibilité de recevoir toutes les formes, et la notion de l'espace qui les reçoit aussi d'une certaine manière. L'espace est une multiplicité infinie et en même temps réelle, qui rend possibles la séparation et la division des objets sensibles. En même temps c'est la condition du mouvement. Les deux caractères principaux de la génération, je veux dire la divisibilité et la mobilité, ne sont donc réalisables que dans l'espace. Platon a cru qu'il y avait un rapport intime entre l'idée de la possibilité du monde, qui est pro-

1. *Phys.*, II, 2.

prement la matière, et l'idée de l'espace. Le monde est éternellement possible, et l'espace peut éternellement le recevoir. Les deux idées sont si voisines qu'il n'est pas étonnant que Platon, dans le *Timée*, ne les ait point distinguées [1]. On peut donc dire que, pour lui, l'espace est ou la matière même (c'est l'opinion écrite) ou quelque chose d'inséparable de la matière, qui est l'Idée du non-être (c'est la doctrine orale). La seconde hypothèse est la plus admissible et s'accorde mieux avec l'ensemble de la théorie des Idées.

III. — Le monde, image des idées.

L'hypothèse symbolique du chaos exprime ce que serait le mouvement si l'âme motrice agissait indépendamment de l'intelligence. C'est une confusion idéale qui échappe à toute détermination positive, et dans laquelle il n'y a même pas de place pour la notion du temps ; aussi serait-il inexact de dire que le chaos ait jamais existé. En réalité, l'action de l'âme motrice, fatale et nécessaire en elle-même, ne produirait jamais rien de déterminé sans le concours de la pensée, qui dirige le mouvement sans en changer d'ailleurs la nature. Mouvement et pensée, nécessité et intelligence, telles sont donc les deux causes du monde, au-dessus desquelles s'élève le principe suprême : le Bien. Dieu, qui est le Bien réel, produit au sein du possible, qui est la matière, une image de lui-même, en la soumettant aux lois ordonnatrices de l'intelligence.

L'image offre les mêmes caractères que le modèle. De même que le Bien universel comprend en lui-même toutes les essences intelligibles, de même le monde comprend tous les êtres visibles, « comme étant de la même nature que lui [2] ».

1. Rappelons que Descartes a confondu l'espace avec la matière *réelle*, ce qui est plus étrange encore que de le confondre avec la matière *indéterminée*.

2. *Timée*, 31, a. — 120, tr. Cousin.

L'universalité implique l'unité. Comme il n'y a qu'un seul Dieu, il n'y a aussi qu'un seul monde. Nous l'avons vu, s'il y avait deux modèles intelligibles, « il faudrait qu'il y en eût encore un troisième où les premiers fussent renfermés comme des parties, et alors le monde serait l'image non pas de ces deux-là, mais de celui qui les renferme [1] ».

Dieu est simple et toujours semblable à lui-même. Le monde est composé, mais il imite par la simplicité et l'identité de ses formes la beauté de son modèle. Il a reçu de Dieu la forme sphérique, qui renferme en elle-même toutes les autres et qui, ayant partout les extrémités également distantes du centre, est la forme la plus parfaite et la plus semblable à elle-même [2].

Dieu est immuable, et le monde ne pouvait l'être. Mais dans le mouvement même du ciel on retrouve l'immutabilité. Tournant sans cesse autour du même centre, il entraîne dans sa révolution tous les mondes qu'il contient; chacune des sphères célestes reproduit ce mouvement uniforme comme le mouvement de l'intelligence : c'est une pensée visible [3].

Dieu est indépendant, absolu, et se suffit à lui-même; le monde dépend de Dieu, mais de Dieu seul : « unique, solitaire, se suffisant par sa propre vertu, n'ayant besoin de rien autre que soi, se connaissant et s'aimant lui-même [4] ». Ce dieu engendré, mais infini dans son avenir comme dans son passé, est l'image parfaite et *bienheureuse* du Dieu très grand et très bon qui repose dans son éternité [5].

Pour que le monde eût cette indépendance qui fait de lui comme un second dieu, il fallait qu'il reçût de son

1. *Timée*, 31, a. — 120, tr. Cousin.
2. *Ib.*, 33, c.
3. *Ib.*, 34, a. *De leg.*, X, 897, c, sqq.
4. *Tim.*, 32, a.
5. *Ib.*, 35, c; 38, b; 41, a.

auteur une intelligence et une âme en même temps qu'un corps. « Il n'y a aucun ouvrage plus beau qu'un être intelligent, et dans aucun être il ne peut y avoir d'intelligence sans âme. En conséquence, Dieu mit l'intelligence dans l'âme, l'âme dans le corps, et il organisa l'univers de manière qu'il fût, par sa constitution même, l'ouvrage le plus beau et le plus parfait. Ainsi on doit admettre comme vraisemblable que ce monde est un animal véritable, doué d'une âme et d'une intelligence par la Providence divine [1]. »

1. *Timée*, 30, b.

CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE PLATONICIENNE

DANS SON RAPPORT AVEC LA THÉORIE DES IDÉES

IDÉES GÉNÉRATRICES DE L'AME

I. L'AME INTELLIGENTE DU MONDE. Éléments idéaux de l'âme. Le même, le divers et le mixte : raison, opinion et entendement discursif. Comment l'âme doit tout envelopper virtuellement pour pouvoir tout connaître. En quel sens l'âme est un *nombre*. L'âme est-elle divisible ou indivisible. — II. LES AMES PARTICULIÈRES. Leur rapport avec l'âme universelle et avec les âmes générales. Dialectique des âmes. Leur éternité. Leur incorporation. Rapport de cette psychologie avec la théorie des Idées.

I. — L'AME INTELLIGENTE DU MONDE.

Toute chose étant la réalisation d'une Idée, l'âme, prise en général, doit avoir aussi son Idée à laquelle elle participe [1]. Nécessairement l'Idée de l'âme, à son tour, n'étant point l'Idée première, se ramène à d'autres Idées qui en sont comme les éléments intelligibles.

Ce sont ces Idées, essences intégrantes de l'âme ou raisons de son intelligibilité, que Platon détermine dans le *Timée*.

« Dieu fit l'âme supérieure au corps, tant en âge qu'en vertu, pour qu'elle sût lui commander et devenir sa maî-

1. Voy. plus haut.

tresse [1]. Voici de quoi et comment il la fit. De l'essence indivisible et toujours la même, et de l'essence qui devient divisible à l'égard des corps, il forma par leur mélange une troisième essence intermédiaire, participant de la nature du *même*, qui appartient à la première, et de la nature de l'*autre*, qui appartient à la seconde. Il plaça l'essence mixte entre les deux autres, qui n'auraient pu être bien unies sans ce moyen terme; puis il fondit ensemble les trois essences, de manière à réunir le tout en une seule forme ou *idée*. Τριὰ λαϐών, συγκεράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν. Ainsi donc il combina violemment la nature intraitable de ce qui est divers avec ce qui est le même; et, ayant mêlé les deux avec l'essence, de ces trois choses il forma un tout unique. Il divisa alors le tout en autant de parties qu'il était convenable, et chacune se trouva contenir du *même*, du *divers* et de l'essence. »

Tels sont les éléments de l'âme, qu'on peut appeler avec Aristote στοιχεῖα, à condition que l'on comprenne qu'il s'agit, non d'éléments matériels et réellement séparés, mais d'éléments intelligibles, d'Idées distinctes auxquelles l'âme participe.

Ces idées sont au nombre de trois : celle du même, c'est-à-dire l'unité; celle du divers, c'est-à-dire la pluralité ou la dyade; et l'essence intermédiaire, que Platon finit par appeler simplement l'*essence*, οὐσία, parce que toute essence est une communication du multiple avec l'un et un moyen terme entre ces deux contraires. A l'Idée de l'unité correspond dans l'âme la partie indivisible, qui est comme l'élément monadique de l'âme : c'est la *forme dé-*

1. Il s'agit de l'âme *intelligente*, comme la suite va le prouver. L'âme simplement motrice, mère de la génération, est symboliquement représentée comme antérieure à l'ordre du monde. Mais l'âme intelligente et l'ordre du monde sont nés ensemble; ils sont liés comme la cause et l'effet. C'est ce que n'a pas voulu comprendre Aristote, qui reproche à Platon d'avoir fait l'âme postérieure au mouvement et contemporaine du monde. L'âme intelligente, oui; l'âme motrice et fatale, non. *Métaph.*, XII (XI), 6.

terminante dont parle le *Philèbe*. A l'Idée du multiple et du divers correspond la partie divisible et comme matérielle de l'âme, l'élément dyadique ; c'est la matière indéterminée (τὸ ἄπειρον). Enfin on retrouve dans l'âme l'essence à la fois une et multiple, le genre *mixte* du *Philèbe*, qui est à proprement parler l'*essence*. Quant à la *cause* du mélange, c'est Dieu.

Aristote a donc raison de dire que les éléments de toutes choses sont réunis par Platon dans l'âme. Et il nous dit la raison de ce mélange. Pour que l'âme puisse connaître tous les genres, il faut qu'elle participe à tous : tel était le principe de Platon. La connaissance, en effet, suppose entre le sujet et l'objet une analogie et même une identité qui n'exclut pas la différence. On sait que l'identité n'est pas pour Platon l'absolue unité. Il n'y a de science véritable que quand la pensée, provoquée par le monde extérieur, trouve en elle-même l'objet de sa propre science, αὐτὴ ἐξ ἑαυτῆς τὴν ἐπιστήμην ἀναλαμβάνει. Savoir, c'est ramener toutes choses à la pensée et à l'âme. Il faut donc bien que l'âme renferme les éléments *intelligibles* de toutes choses, seuls objets de la connaissance.

La troisième hypothèse du *Parménide*, qui semble se rapporter à l'âme, considère aussi trois genres ou éléments réunis en un seul : l'*un*, le *multiple*, et ce qui est *un et multiple*. Parménide fait voir que ce qui en résulte, c'est le mouvement dans le temps et l'espace, ainsi que les autres espèces de changements. Et, en effet, l'âme se définit : ce qui se meut soi-même et meut tout le reste. La pensée même, la pensée finie, est un mouvement.

Il y a dans l'âme deux espèces principales de changement, qui correspondent à sa partie indivisible et à sa partie divisible. Platon les appelle le mouvement du même et le mouvement de l'autre, et attribue à chacun un des cercles de l'âme. Il peut aussi s'y produire un mouvement intermédiaire, qui correspond à l'essence mixte.

Ces mouvements ne sont autre chose que les différentes

opérations de l'intelligence, comme le prouve la suite du *Timée*. « Quand la raison a pour objet ce qui est rationnel, et que le cercle de ce qui est le même, révolu à propos, le découvre à l'âme, l'intelligence et la connaissance s'accomplissent nécessairement [1]. » Ce *cercle du même* n'est donc autre chose que la raison, la νόησις. Le mouvement de la raison, qui se replie sur elle-même pour contempler au dedans de soi les Idées, n'est-il pas comme un *mouvement immuable* par son uniformité et sa régularité? La pensée intuitive devient analogue à son objet : en concevant l'unité, elle se fait semblable à elle, et la forme que prend l'âme dans cet acte intellectuel est ce que Platon nomme l'*essence indivisible et toujours la même,* la raison, ὁ λόγος. Cette raison pure est muette; ce verbe intérieur est sans voix, ἄνευ φθόγγου καὶ ἠχῆς; c'est par un regard silencieux que l'intelligence aperçoit en elle-même un rayon de la vérité éternelle.

Le second cercle de l'âme est celui de l'*opinion;* il a le *mouvement de la diversité.* Dans son rapport avec les objets composés, dont l'essence est d'être divisible, l'esprit est obligé de se diviser pour ainsi dire comme eux. Car, encore une fois, tout acte de connaissance est une espèce d'assimilation entre le sujet et l'objet. Comment ce qui est absolument un et indivisible pourrait-il penser le multiple, le divisible et le changeant? C'est par le semblable que l'on connaît le semblable [2]. Pour que Dieu même puisse connaître la pluralité, il faut qu'il la contienne éminemment dans sa perfection. Aussi avons-nous vu que tout système exclusif qui s'en tient à la mobilité pure ou à la pure immobilité détruit par là même la connaissance dans l'homme et en Dieu. Puisque nous connaissons la multiplicité sensible, c'est que notre âme, elle aussi, la renferme éminemment dans son unité. Indivisible en elle-

1. *Tim.*, 37, b.
2. Aristote, *De animâ,* loc. cit., IV, VI.

même, son essence devient divisible par son rapport avec la matière, περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς. Quand le cercle de l'opinion, s'appliquant aux objets sensibles et les parcourant dans tous les sens, est réglé par le cercle de la raison, alors se forment les opinions et les croyances vraies et solides, δόξαι καὶ πίστεις γίγνονται βέβαιοι καὶ ἀλήθεις.

Il y a une troisième forme de la connaissance : la *pensée discursive*, διάνοια. Cette faculté intermédiaire n'a pour objet ni le pur sensible ni le pur intelligible, mais les nombres intermédiaires, τὰ μεταξύ, les conceptions générales et abstraites, les notions mathématiques ou logiques. Cette forme de la connaissance résulte du concours des deux autres. Il faut que les deux grands cercles de l'âme se meuvent à la fois pour que l'âme aperçoive les rapports contraires qui existent entre la réalité sensible et la réalité intelligible. Mais il n'est pas besoin pour cela d'un cercle particulier; aussi Platon n'en attribue pas à la pensée discursive, qui ne parcourt pas des objets réels. « Lorsque l'âme rencontre à la fois l'essence indivisible (par le cercle de raison) et l'essence divisible (par celui de l'opinion), elle éprouve alors un mouvement dans toute son étendue, διὰ πάσης ἑαυτῆς (parce que toutes ses facultés se meuvent à la fois) ; elle prononce sur l'identité, la différence, la relation, le lieu, le temps et la manière dont son objet se trouve être ou souffrir, soit dans son rapport avec les choses particulières et sujettes à la génération, soit dans son rapport avec celles qui sont toujours les mêmes [1]. » Par le moyen de ces notions générales (qu'Aristote appellera plus tard les catégories), la διάνοια relie le particulier à l'universel et introduit dans nos connaissances l'unité logique, qui n'est ni la multiplicité réelle de la sensation, ni l'unité réelle de l'Idée.

Or, si l'âme intelligente devient nécessairement sem-

1. *Tim.*, 37, b.

blable, autant que sa nature le permet, à l'objet qu'elle conçoit, — divisible en concevant le divisible, Idée en concevant l'Idée; — de même l'essence mixte des genres logiques fait en quelque sorte partie de l'âme, et l'on peut dire qu'il y a en elle une nature mixte où la divisibilité de la sensation se combine avec la simplicité de l'Idée pure. Ramener le sensible à l'intelligible, la multiplicité à l'unité, l'individuel à l'universel; définir, diviser, généraliser, raisonner : tel est le résultat des genres intermédiaires, telle est la fonction de l'essence mixte de l'âme.

Triple dans ses puissances intellectuelles, parce qu'elle est la réalisation de trois Idées, — l'un, le multiple, le rapport de l'un au multiple, — l'âme peut être appelée sous ce rapport une espèce de *nombre;* mais ce n'est pas un nombre abstrait comme ceux des mathématiques; c'est un nombre réel et vivant, qui se meut lui-même.

L'âme est-elle donc multiple et divisible? Oui et non. La division dans l'espace ne peut convenir qu'à une substance étendue, et l'âme ne peut être divisée physiquement en plusieurs parties de même nature que le tout, susceptibles d'une existence à part. L'âme est donc indivisible sous ce rapport. Mais l'âme est divisible logiquement et même mathématiquement, suivant les nombres, dont elle subit la loi comme tout ce qui n'est pas l'Unité absolue. Elle contient en elle une multiplicité d'attributs distincts, quoique inséparables; et bien qu'identique dans son fond, comme le démontre Platon lui-même [1], elle n'en est pas moins sujette au changement par la mobilité de ses pensées, de ses sentiments et de ses actes.

C'est ce double caractère d'unité et de multiplicité qui fait de l'âme la médiatrice entre la matière et les Idées. Elle a toujours, dans la doctrine de Platon, le rôle de moyen terme. La pure intelligence, qui se confond avec les Idées

1. *Phæd.*, 80, b, 78, sqq.; — tr. Cousin, 239.

elles-mêmes ou du moins avec l'*Idée de la science en soi*, ne pourrait descendre sans intermédiaire dans le corps. Car la pure intelligence, par rapport à la multiplicité corporelle, est une unité trop parfaite, trop voisine de l'Unité absolue. L'âme, qui est multiple par rapport à la matière, est le moyen harmonique dont Dieu devait se servir pour faire descendre l'intelligence dans le corps.

II. — Les ames particulières.

« Dans le même vase (l'espace) où il avait composé l'âme du monde, Dieu mit les restes de ce premier mélange et les mêla à peu près de la même manière. L'essence de vie, au lieu d'être aussi pure qu'auparavant, l'était deux et trois fois moins. Ayant achevé le tout, Dieu le partagea en autant d'âmes qu'il y a d'astres, en donna une à chacun d'eux, et, faisant monter ces âmes comme dans un char, il leur fit voir la nature de l'univers et leur expliqua ses décrets irrévocables. La première naissance sera la même pour tous, afin que nul ne puisse se plaindre de Dieu; chaque âme, placée dans celui des organes du temps qui convient le mieux à sa nature, deviendra nécessairement un animal religieux; la nature humaine étant double, le sexe qu'on appellera viril en sera la plus noble partie. Quand, par une loi fatale, les âmes seront unies à des corps, et que ces corps recevront sans cesse de nouvelles parties et en perdront d'autres, ces impressions violentes produiront d'abord la sensation... La justice consistera à dompter ses passions, l'injustice à leur obéir. Celui qui passera honnêtement le temps qui lui a été donné à vivre retournera après sa mort vers l'astre qui lui est échu et partagera sa félicité... Quand Dieu eut donné ces lois aux âmes,... il répandit les unes sur la terre, les autres dans la lune, et le reste dans les autres organes du temps [1]. » Les dieux secon-

1. *Tim.*, p. 34, 35, sqq.

daires, c'est-à-dire les astres, furent chargés d'ajouter au principe immortel une partie périssable et de façonner les corps mortels.

D'après ce passage, notre âme a vécu d'abord en communication intime avec celle de l'astre qui nous est échu. L'âme humaine, par exemple, est une émanation d'une grande âme collective, qui a été confiée à la terre. D'après la lettre du *Timée*, cette âme collective, dont les parties sont les différentes âmes humaines, ne doit pas être confondue avec l'âme de la terre elle-même. Mais il est permis de croire que cette distinction apparente vient de la personnification mythique des astres, auxquels Dieu adresse la parole comme s'ils étaient déjà doués d'une âme à eux. Il est probable que, conformément à la doctrine pythagoricienne, Platon fait de nos âmes comme des émanations de l'âme sidérale. Celle-ci, à son tour, doit être considérée comme une partie de l'âme ou de la vie du monde, si bien qu'en définitive les âmes individuelles ont leur origine dans l'âme universelle. Le *Timée* les représente comme des *restes du premier mélange* et semble les séparer de l'âme universelle ; mais tout ce récit est trop symbolique pour qu'on puisse attacher de l'importance aux détails. La doctrine de Platon, dans ses autres dialogues, c'est que les âmes individuelles sont des emprunts à l'âme universelle. « L'homme a une âme, dit Socrate dans le *Philèbe* [1] ; d'où l'aurait-il prise si l'univers n'avait eu aussi une âme possédant les mêmes attributs et plus parfaits encore? » Le *Phèdre* et le *Phédon* confirment cette doctrine.

D'autre part, l'âme universelle est, soit une émanation immédiate de l'âme divine, soit l'âme divine elle-même (comme le Xe livre des *Lois* semble l'indiquer). C'est donc en dernier lieu dans l'âme divine qu'il faut placer l'origine des âmes individuelles, médiatement ou

1. *Phil.*, 30. *Phædr.*, 245, c. *Phæd.*, 72, 107, sqq.

immédiatement. L'âme divine, par sa fécondité, produit des âmes qui renferment en elles-mêmes d'autres âmes et les engendrent à leur tour. Le Vivant universel comprend en lui-même toutes les espèces d'animaux, comme l'Intelligence divine comprend toutes les Idées. La génération des âmes est un développement progressif et comme une chute des âmes depuis Dieu jusqu'aux corps, où les nôtres se sont fixées. De même qu'une Idée se développe par l'analyse en une multitude d'Idées, de même l'âme divine engendre l'âme du monde, qui se divise pour laisser apparaître les âmes des astres; et celles-ci, se divisant encore, forment les âmes des animaux. Toutes ces âmes préexistaient les unes dans les autres, les plus particulières dans les plus générales; ce n'est pas une création qui les fait apparaître au moment convenable; c'est plutôt une sorte d'épanouissement de l'âme universelle, d'évolution de la vie, de spécification progressive, laissant voir peu à peu toutes les âmes que Dieu avait réunies dans son sein.

Aussi l'âme en général est représentée dans le *Phèdre* comme sans commencement et sans fin, parce que le mouvement lui-même, effet de l'âme, n'a pas eu de commencement. Toutes les âmes individuelles ayant préexisté dans l'âme universelle, on peut dire qu'elles aussi partagent le privilège accordé au principe du mouvement.

Mais les âmes ont-elles préexisté avec leur individualité et leur personnalité? Il est difficile de le dire. On peut seulement affirmer qu'elles ont vécu déjà une multitude de vies, peut-être une infinité. Peut-être aussi ont-elles existé d'abord virtuellement dans l'âme commune, et à ce moment elles n'avaient pas encore la personnalité; ensuite elles se sont individualisées en entrant en rapport avec la matière dans des conditions favorables.

La pensée de Platon devait être indécise et flottante sur toutes ces questions, comme le prouvent les symboles

qu'il accumule pour se dispenser d'une explication scientifique.

Un des points les plus obscurs de sa doctrine, c'est celui de l'incorporation des âmes. Pourquoi l'âme individuelle se sépare-t-elle de l'âme universelle, avec laquelle elle était primitivement confondue? On trouve dans Platon, comme le remarque Plotin [1], deux doctrines différentes. D'après le *Phèdre*, l'incorporation est une chute ou une conséquence d'une chute des âmes, ce qui est peu clair. D'après le *Timée*, Dieu lance les âmes dans le monde réel et leur inspire le désir d'entrer dans les corps pour y déposer les formes et y allumer la flamme de la vie. Cette doctrine est plus profonde et plus conforme au génie de Platon. « C'est une loi fatale, dit-il, qui fait descendre les âmes dans le corps. » C'est donc une nécessité de leur nature et non un accident. Toute âme individuelle existait primitivement et en essence dans l'âme universelle, mais sans se confondre avec elle ; elle y conservait son caractère propre, sinon personnel. Or, par cela même qu'elle s'en distinguait, elle devait tendre et a tendu en effet à s'en séparer, pour se développer d'une manière indépendante. C'est dans ce mouvement d'expansion libre qu'elle s'est éloignée indéfiniment de l'âme du monde, qu'elle a rencontré le principe opposé à l'âme, la matière, et qu'elle s'y est établie après l'avoir informée. Cette rencontre est un effet naturel de la puissance de développement inhérente à ce qui se meut perpétuellement soi-même [2]. L'âme individuelle, étant comme l'âme universelle un principe fécond, tend à se développer extérieurement et à produire; mais, comme elle est distincte de l'âme du monde, cette distinction, déjà réelle au principe, se marque davantage et devient une vraie séparation dans le développement. En cela les âmes ne font que suivre la loi

1. *Enn.*, IV, VIII, 1, 2, 3.
2. Voy Vacherot, *École d'Alex.*, t. I : *Psychologie de Plotin.*

commune, qui veut que l'unité se développe en multiplicité et que la multiplité revienne à l'unité.

Une fois descendues dans la matière, les âmes se revêtent de différents corps suivant leur perfection plus ou moins grande. Elles les animent et leur impriment leur forme, jusqu'à ce que le composé matériel, momentanément soumis à leur action, se dissolve enfin par la mort. L'âme, ainsi séparée de son corps, suivant qu'elle s'est plus ou moins souillée au contact de la matière, rentre dans l'âme des astres ou anime des corps nouveaux. C'est la métempsycose, qui est plus qu'un symbole chez Platon, comme le prouve sa doctrine de la réminiscence. Le nombre des âmes, dit-il dans la *République* [1], ne peut ni diminuer ni augmenter; car, si le nombre des êtres immortels devenait plus grand, ces nouveaux êtres ne pourraient venir que de ce qui était auparavant mortel, et toutes choses deviendraient ainsi immortelles avec le temps. Donc le nombre des âmes ne peut changer ; et de là la nécessité de la métempsycose pour expliquer le changement des formes et le mouvement de la vie. L'âme passe d'un corps à l'autre et éprouve toutes sortes de changements [2] : c'est un hôte qui habite successivement plusieurs demeures sans se fixer dans aucune. Si la vie ne renaissait pas de la mort, tous les êtres tomberaient bientôt dans le néant, du moins tous les êtres qui appartiennent au monde du temps et du changement.

Demandons-nous, en résumant cette doctrine sur l'âme, quel est son rapport avec la théorie des Idées et la dialectique. Ne retrouvons-nous pas jusque dans l'histoire de l'âme et de son origine les idées métaphysiques chères à Platon?

Les diverses âmes ont des caractères communs et une

1. X, 611.
2. *Lois*, X, 903. *Phædr.*, 248, d. *Meno*, 81. *Polit.*, 271, c. *Phæd.*, 84, a. *Tim.*, 42, 90, e.

définition commune, qui est la puissance de se mouvoir soi-même, la puissance de la cause active; donc il y a une Idée éternellement existante à laquelle toutes les âmes participent. Cette Idée est une des perfections de la nature divine et est à jamais réalisée dans l'être complet. Conséquemment, il y a en Dieu l'Idée de l'âme, l'Ame en soi, qui n'est pas seulement une pensée divine et un pur possible, mais une perfection réelle et actuelle, et par conséquent une âme réelle. L'Idée d'activité, c'est l'activité même de l'être éternel.

Ainsi, de même que l'Idée de la science est la science divine, l'Idée de l'âme est l'âme divine. Dans cette Idée, l'immobilité et la puissance motrice existent sous une forme éminente. L'âme divine, sans se mouvoir elle-même d'un mouvement réel, est capable de produire le mouvement au sein de la matière et de l'espace, et de réaliser ainsi la génération. Or éternellement Dieu connaît la possibilité d'agir qui réside en lui-même et qui est son âme. Eternellement il conçoit que cette action est bonne et que les lois motrices, combinées avec les lois de l'intelligence, peuvent produire une œuvre belle et digne de lui. Eternellement il réalise ce qu'il a conçu comme devant aboutir au bien, et il engendre au sein du possible une image de l'âme divine, qui est l'âme du monde, nourrice de la génération (τιθήνη).

Si l'âme du monde était simplement motrice, ce serait le règne de la Nécessité et du chaos; mais Dieu réalise dans cette âme une image de l'intelligence, et alors, devenue une âme intelligente, l'âme se meut et meut toutes choses d'un mouvement régulier; le temps, les astres, l'ordre du monde, le cosmos, attestent l'action constante d'une âme raisonnable.

L'Idée de l'âme, l'âme en soi, renferme en elle-même une multiplicité intelligible d'autres âmes qui en sont comme les espèces, les parties, les déterminations diverses. De même l'âme du monde, pour être conforme à son

modèle, doit renfermer virtuellement une multitude d'âmes particulières, distinctes entre elles sans être encore séparées. Or il faut que le principe universel de vie développe tous les *vivants*, toutes les âmes qu'il contient, afin que l'*univers* soit *vraiment univers* et que tout le possible soit réalisé. De là cette loi fatale qui pousse les âmes particulières à se séparer de l'âme commune, à s'individualiser de plus en plus au sein des corps, à vouloir vivre.

Mais entre l'universel et l'individuel il y a le général, qui sert d'intermédiaire. De l'âme universelle ne peut pas sortir immédiatement telle ou telle âme humaine : ce serait contraire à l'ordre régulier et continu de la dialectique. Il faut donc interposer entre les deux extrêmes des termes moyens : ce seront les âmes générales attribuées à chaque astre ; puis, dans ces âmes, d'autres moins générales, par exemple l'âme de l'humanité, l'âme virile, type de toutes les âmes inférieures [1]. L'âme virile contient en elle-même les formes de l'âme femelle et du reste des animaux, qui n'en sont que des images plus ou moins imparfaites « Les animaux eurent tous la même naissance, dit Platon, et reçurent d'abord la même forme [celle de l'âme virile], pour qu'aucun d'eux ne pût accuser les Dieux d'une injuste répartition. » Dans l'âme générale de l'humanité se développèrent les âmes individuelles : d'abord celles des hommes, puis, par des chutes successives, celles des femmes et des autres animaux.

On voit que la chute des âmes est comme une dialectique descendante, qui va de l'universel au général et du général au particulier. Si nous remontons cette échelle dialectique, nous trouverons au premier degré les âmes individuelles, au second le type général de l'âme virile, puis les âmes générales des astres, puis l'âme universelle

1. *Timée*, 41, a.

du monde, et enfin l'Idée de l'âme ou la Vie divine, à laquelle toutes les autres participent, d'où elles sont toutes sorties, à laquelle elles s'efforcent toutes de revenir par la loi providentielle de la Réminiscence et de l'Amour, décrite dans le *Banquet*.

La dialectique descendante, c'est la chute des âmes, c'est l'unité se développant en multiplicité, c'est l'œuvre de la création ; la dialectique ascendante, c'est le retour à l'unité, c'est le développement nouveau des ailes que l'âme avait perdues, c'est l'œuvre de la providence.

CHAPITRE IV

LA PROVIDENCE

I. La Providence. Le monde et l'âme ne peuvent subsister par eux-mêmes. Identité de l'acte producteur et de l'acte conservateur. La Providence est universelle. — II. La Religion. Différence de la vraie religion et de la superstition. Critique du paganisme. La vraie piété. La sainteté identique avec la justice. L'Idée du saint. Les lois morales ne sont point une institution arbitraire de Dieu.

I. « Dieux issus d'un Dieu, vous dont je suis l'auteur et le père, mes ouvrages sont indissolubles, parce que je le veux. Tout ce qui est composé peut se dissoudre, mais il est d'un méchant de vouloir détruire ce qui est bien et forme une belle harmonie. Ainsi, puisque vous êtes nés, vous n'êtes point immortels ni absolument indissolubles; mais vous ne serez point dissous et vous ne connaîtrez point la mort, parce que ma volonté est pour vous un lien plus fort que ceux dont vous fûtes unis au moment de votre naissance [1]. »

Ainsi le Cosmos ne subsiste point par lui-même. Si Dieu l'a produit, c'est qu'il a trouvé que son œuvre serait bonne; la détruire, ce serait se condamner soi-même. L'acte producteur est donc en même temps conservateur,

1. *Timée*, 41, a, sqq.

et il communique au monde, sinon l'éternité, du moins l'image de l'éternité dans la durée infinie des siècles.

Mais, sans la « volonté de Dieu », rien ne subsisterait, pas même l'âme. En vain dira-t-on que l'âme est simple : sa simplicité n'est pas la véritable unité. Comme tout ce qui n'est pas Dieu même, l'âme est une chose multiple, non physiquement, mais métaphysiquement. Cela suffit pour lui donner un caractère de dépendance; et, pour qu'elle soit liée à l'être d'une manière indissoluble, il faut que l'être lui-même la retienne et la lie par la puissance de sa volonté.

Combien sont donc « ridicules » ceux qui reconnaissent l'existence de Dieu, mais s'imaginent « qu'il méprise les affaires humaines et ne daigne pas s'en occuper[1] »! « Les soins des Dieux ne s'étendent pas moins aux petites choses qu'aux plus grandes... Les Dieux ignorent-ils que leurs soins doivent s'étendre à tout, et leur négligence a-t-elle sa source dans leur ignorance; ou, connaissant que leurs soins sont nécessaires à tout, refusent-ils de les donner, semblables à ces hommes méprisables qui, sachant qu'il y a quelque chose de mieux à faire que ce qu'ils font, ne le font pas par amour du plaisir et par crainte de la douleur? — Comment cela pourrait-il être?... — Tous les êtres mortels n'appartiennent pas moins aux Dieux que l'univers entier. Qu'on dise après cela tant qu'on voudra que nos affaires sont petites ou grandes aux yeux des Dieux; il serait contre toute vraisemblance, dans l'un et l'autre cas, que nos maîtres, étant très attentifs et très parfaits, ne prissent aucun soin de nous. »

Dans les petites choses, Dieu est le plus grand. « Il est plus difficile de voir les petits objets, d'entendre les petits sons que les grands... D'ailleurs ceux qui sont chargés d'une administration quelconque ne sauraient négliger

1. *Lois*, X, 899, sqq.

les objets qui sont petits et en petit nombre sans faire tort aux plus importants, car, comme disent les architectes, les grandes pierres ne s'arrangent jamais bien sans les petites. Ne faisons donc pas cette injure à Dieu de le mettre au-dessous des ouvriers mortels; et tandis que ceux-ci, à proportion qu'ils excellent dans leur art, s'appliquent aussi davantage à finir et perfectionner, par les seuls moyens de cet art, toutes les parties de leurs ouvrages, ne disons pas que Dieu, qui est très sage, qui veut et peut prendre soin de tout, néglige les petites choses auxquelles il lui est plus aisé de pourvoir, comme pourrait faire un ouvrier indolent et lâche, rebuté par le travail, et qui ne donne son attention qu'aux plus grandes. »

Concluons que la Providence veille sur toutes choses, d'autant plus qu'il y a une Idée de toutes choses, « même des plus viles et des plus misérables [1] ». Il y a un rapport continuel entre Dieu et l'homme, et c'est grâce à la présence de Dieu que nous subsistons, que nous vivons, que nous agissons. S'il en est ainsi, nous sommes liés à Dieu par les bienfaits qu'il nous prodigue; et nous devons, en retour de ces bienfaits, nous relier à lui par la justice, la sainteté et l'amour. Ce lien entre la Providence et l'homme, c'est la religion.

II. De quelle nature est ce lien? Comment l'homme peut-il se concilier la bienveillance divine?

Il y a deux espèces de piété ou de sainteté. L'une consiste dans des pratiques tout extérieures, dans des hommages intéressés par lesquels le vulgaire espère séduire les Dieux. Elle repose sur une prétendue analogie entre les Dieux et les hommes : l'anthropomorphisme.

Il est une piété bien différente, tout intérieure, toute désintéressée, qui recherche le saint parce qu'il est saint,

1. *Parm.*, loc. cit.

et non parce qu'il est le bon plaisir des Dieux. C'est la religion philosophique.

« Certaines âmes qui habitent ici-bas, et qui ont reçu l'injustice en partage, flattent bassement, malgré leur férocité, les âmes des gardiens, soit chiens, soit bergers, soit même les premiers maîtres du monde, pour en obtenir, par leurs adulations et par certaines prières d'un charme irrésistible (elles sont du moins telles dans l'esprit des méchants), le droit d'avoir plus que les autres hommes sans qu'il leur en arrive aucun mal. Ce vice, que je viens d'appeler désir insatiable d'avoir plus que les autres, est ce qu'on appelle maladie dans les corps de chair, peste dans les saisons de l'année, et qui, changeant de nom, est connu sous celui d'injustice dans les sociétés et les gouvernements [1]. » Les demandes égoïstes que nous adressons aux Dieux sont donc essentiellement injustes, puisque nous leur demandons de détruire l'ordre et l'harmonie du tout dans l'intérêt d'une de ses parties, et d'être ainsi injustes envers les autres. Faut-il donc comparer les maîtres du ciel et de la terre « à des pilotes qu se laisseraient gagner par des libations et la graisse des victimes, jusqu'à submerger le vaisseau et les nautoniers »? Faut-il les comparer « à des chiens séduits par les caresses des loups et qui leur abandonnent le troupeau pour le ravager impunément [2] »? Non, l'ordre de l'univers n'est pas à la merci de nos vœux indiscrets et de nos demandes égoïstes. La Providence impartiale ne se laisse point séduire, et elle donne à chacun suivant son mérite, non suivant ses instances.

La superstition repose sur une fausse idée de l'ordre universel, de la Providence qui y préside, du Dieu infiniment bon qui a formé le monde. Elle prête à Dieu les vices et les passions de l'humanité; elle prend au sérieux

1. *Lois*, X, 899, sqq.; — Cous., 270.
2. 270, 271.

tous les récits des poètes, tels qu'Homère et Hésiode, corrupteurs de la véritable religion.

Les poètes n'ont point compris le caractère essentiel de la Divinité : pour eux, Dieu n'est pas le principe du bien, car ils en font aussi le principe du mal [1]. D'après Homère, Dieu puise au hasard *dans le tonneau des biens et dans celui des maux*, et répand le tout parmi les hommes. Pour nous, qui savons que Dieu est le Bien en soi, gardons-nous d'en faire le principe du mal, car il ne serait plus alors l'Idée pure du Bien, du Bien sans mélange; il ne serait plus l'Idée suprême, où se trouve tout ce que les autres Idées ont de positif, sans les négations qu'elles renferment. « La première des lois et des règles sur les choses religieuses prescrira donc de reconnaître que Dieu n'est pas l'auteur de tout absolument, mais seulement du bien [2]. »

De même, « personne ne devra représenter les Dieux comme des enchanteurs qui prennent différentes formes et nous trompent par des mensonges en parole ou en action ». Car, d'abord, Dieu est la Vérité même, puisqu'il est le principe des Idées, sans lesquelles rien n'est intelligible. De plus, il ne peut changer de forme, parce qu'il ne peut devenir ni plus ni moins parfait. Il est donc immuable dans le Bien et dans la Vérité. Rien n'est plus impie que la piété vulgaire, qui attribue à Dieu la mobilité de notre nature.

Il ne faut donc pas dire que la sainteté consiste dans le bon plaisir des Dieux, et que c'est leur volonté indifférente ou capricieuse qui fait le juste ou l'injuste, le bien ou le mal. Pour le vulgaire, le saint n'est autre chose que ce qui plaît aux Dieux; pour le philosophe, le saint ne plaît aux Dieux que parce qu'il est saint en lui-même et par essence.

1. *Rép.*, II, 379, c. — 111, tr. Cous.
2. *Id.*

Rien n'est plus contraire à la théorie des Idées que la doctrine qui fait résulter le bien et le mal de la liberté d'indifférence attribuée à Dieu. On peut même dire que cette doctrine est l'antithèse absolue du platonisme. L'Idée, en effet, est quelque chose d'essentiellement déterminé, puisqu'elle est le principe même de la détermination. L'Idée, c'est la nature des choses en tant que nécessaire, absolue et éternelle. Si donc il y a des actes justes, pieux et saints, c'est qu'il y a une justice et une sainteté absolue, dont l'essence à jamais déterminée est inaccessible au changement. La sainteté, la justice, c'est Dieu même, qui comprend en soi toutes les Idées et qui ne pourrait les changer sans se détruire lui-même. Dieu n'est donc pas l'indifférence et l'indétermination absolue qui crée les essences par un acte arbitraire et sans raison, ou par une sorte d'expansion fatale. L'indifférence, c'est la matière, qui peut tout devenir et qui n'est rien. Attribuer le saint et le juste à une puissance indéterminée par elle-même et qui se détermine sans motif, c'est confondre les deux pôles opposés de la théorie des Idées : le Bien et la matière, l'Être et le non-être, l'Unité et l'indéfini.

Si donc on entend par liberté la puissance indifférente, Platon dira que Dieu n'est pas libre, et qu'une pareille indifférence, en la supposant possible, tiendrait à la matière, non au Bien. D'où vient notre libre arbitre à nous-mêmes? de ce que l'ombre de la matière qui recouvre en partie notre âme l'empêche d'apercevoir dans tout son éclat la pure lumière du Bien. Si l'essence éternelle se révélait à nous, quel amour n'allumerait-elle pas dans nos cœurs! Toute indifférence disparaîtrait de notre nature, et notre âme serait déterminée dans tous ses actes à l'image de Dieu même. Serait-ce la perte de la vraie liberté? Non; ce serait plutôt son triomphe : est-on esclave quand on possède le bien, quand on est le bien même et qu'on agit avec une indépendance absolue conformément à sa propre nature, non à une volonté étran-

gère? Telle est la liberté de Dieu, l'Idée même de la liberté, excluant toute indétermination du sein de la substance parfaite.

Le saint est donc saint par lui-même, puisqu'il n'est autre chose que Dieu. Et si Dieu aime le saint, c'est qu'il a pour lui-même un ineffable amour. L'objet aimant et l'objet aimé ne font qu'un dans le Premier Aimable [1]; mais la pensée humaine a le droit de les distinguer et de maintenir leur ordre logique.

La conséquence de cette doctrine, c'est que la morale a son principe en Dieu et qu'elle est identique dans l'absolu avec la religion. Mais c'est là un point de vue métaphysique qui n'enlève pas à la morale son indépendance scientifique, qui la lui assure au contraire. C'est parce que le juste est juste en soi que la raison humaine, une fois en possession de cette idée, peut en tirer toutes les conséquences qu'elle renferme et arriver à des règles absolues, indépendantes des formes diverses que peuvent prendre les religions. Platon dit dans l'*Euthyphron* : il y a une sainteté qui résulte de la nature essentielle des choses, une Idée de la sainteté supérieure aux religions et qui les juge, les condamne ou les absout, loin d'être jugée par elles. Mais le philosophe, qui remonte jusqu'au sommet l'échelle dialectique, ne laissera pas cette Idée du juste dans sa solitude; il la rattachera à son premier principe, qui est Dieu même, et fera ainsi coïncider dans l'absolu ces trois choses relativement distinctes : la morale, la métaphysique et la religion.

En conséquence, la vraie piété est la justice même : toutes les vertus morales deviennent religieuses en se rattachant à leur premier principe, à l'Idée du Bien en soi.

La ressemblance à Dieu, c'est la vertu [2], et la vertu est fille de l'amour. Celui qui aime l'ordre, la vérité, la

1. Πρῶτον φίλον. *Lysis*, 219, d.
2. *Théét.*, 176, a.

beauté éternelle, celui-là est *aimé des dieux*, dit Platon dans le *Banquet* [1]. Le mystère de l'amour, que décrit Diotime, est donc le mystère de la religion et aussi celui de la Providence. L'amour n'est-il pas ce génie qui relie le ciel à la terre, descendant de Dieu à l'homme, remontant de l'homme à Dieu? En s'aimant lui-même, Dieu aime le Bien, et il aime aussi tout ce qui offre l'image du Bien. « Ce qui est bon n'est-il pas bienfaisant? » Toute chose participe donc d'une manière mystérieuse à l'amour de Dieu, en même temps qu'au Bien. De là la Providence. A cet amour répond nécessairement le nôtre, puisque notre essence est d'aimer ce qui est bon. Quand notre amour pour le Bien prend conscience de lui-même et se rattache volontairement à son principe, alors se produisent la vertu, la sainteté, la piété, et c'est cette réponse intérieure de l'homme à la Providence qu'on nomme la Religion.

1. *Banquet*, 223.

CHAPITRE V

LE MAL ET L'OPTIMISME

I. Qu'est-ce que le mal? Peut-il être défini ou connu? Le mal métaphysique. Sa nature d'après Platon. Son rapport avec le possible et la matière. Sa nécessité conciliée avec l'optimisme. — II. Le mal physique. Pourquoi les corps sont corruptibles. — Le mal moral. Pourquoi l'âme est unie à un corps. L'erreur et le vice.

I. « O mon fils, tu crois que les dieux existent, parce qu'il y a peut-être entre leur nature et la tienne une parenté divine, qui te porte à les honorer et à les reconnaître. Mais tu te jettes dans l'impiété à la vue de la prospérité qui couronne les entreprises publiques et particulières des hommes injustes et méchants, prospérité qui dans le fond n'a rien de réel, mais que l'on s'exagère contre toute raison, et que les poètes et mille autres ont célébrée à l'envi dans leurs ouvrages. Peut-être encore qu'ayant vu des impies parvenir heureusement au terme de la vieillesse, laissant après eux les enfants de leurs enfants dans les postes les plus honorables, ce spectacle a jeté le trouble dans ton âme. Alors, je le vois bien, ne voulant pas, à cause de cette affinité qui t'unit aux dieux, les accuser d'être les auteurs de ces désordres, mais poussé par des raisonnements insensés, comme tu ne pouvais exhaler ton indignation contre les dieux, tu en es venu à dire qu'à

la vérité ils existent, mais qu'ils méprisent les affaires humaines et ne daignent pas s'en occuper [1]. »

Nous avons vu combien il est déraisonnable d'accuser les dieux d'insouciance. Mais alors d'où vient le mal?

Il est difficile de définir le mal, parce qu'on ne voit pas par quelle faculté l'âme pourrait le connaître directement. Pour Platon, la condition nécessaire de toute connaissance est ou l'identité ou l'analogie du sujet qui connaît et de l'objet connu. Or il n'y a rien en nous qui ne participe au Bien en quelque manière, et l'acte même de la connaissance par lequel nous saisirions le mal serait déjà un bien, puisque toute connaissance est impossible sans une participation aux Idées. Le mal ressemble donc au faux, que l'âme n'aperçoit point d'une vue directe, mais par son rapport d'opposition au vrai. De même, si le mal peut être connu, c'est dans sa relation au bien dont il est le contraire.

Essayons en effet de concevoir le mal en lui-même et comme dans son essence. Pour cela, il faut le concevoir pur de tout mélange avec le bien. Mais il n'y a aucune détermination positive qui n'implique le bien auquel elle participe. Donc, aussitôt que nous voudrons déterminer le mal en soi, nous le détruirons en y mêlant le bien : ce sera tel ou tel mal ; ce ne sera pas le mal. Existence et détermination sont synonymes. Si le mal est complètement indéterminé, il n'existe pas. L'être n'est-il pas un bien? le mal qui est ne devient-il pas bon en quelque sorte par son existence même? ne cesse-t-il pas d'être le mal en soi, le mal sans mélange, le mal absolu? Chose étrange, au moment où vous voulez saisir l'essence du mal, cette essence vous échappe et s'évanouit dans l'indétermination absolue. L'essence du mal, c'est de n'en point avoir.

Le mal absolu, le mal en soi n'existe donc pas. On peut défier l'intelligence humaine de lui donner une forme,

1. *Lois*, X, 889, sqq. — Cous., p. 206, sqq.

quelle qu'elle soit. Direz-vous que l'existence corporelle est le mal? Mais dans le corps le plus vil [1], le plus élémentaire, le plus pauvre d'attributs, il y a déjà cependant l'image confuse de quelque Idée, un certain ordre de parties, une certaine espèce de mouvement qui suppose la présence de quelque force motrice. La force, la forme, l'ordre, n'est-ce pas déjà le bien? Le seul fait que vous connaissez une chose prouve qu'il y a en elle un élément intelligible, un élément de bonté, un reflet de l'intelligence même, comme un rayon de lumière divine qui le rend visible à vos yeux. Nous concevons le mal absolu comme nous voyons les ténèbres, par l'absence de toute vision. Penser au mal, c'est nier toute pensée, c'est ne penser à rien [2].

Il ne faut donc pas dire que le mal est le *corps*, ou qu'il est l'*erreur*, ou qu'il est le *vice*. Ce sont là des maux, soit, mais non *le mal*. Dans l'erreur, il y a un acte positif de l'intelligence qui prend un objet pour un autre, et tout exercice de l'intelligence implique le bien [3]. Dans le vice, il y a un mauvais usage des forces de l'âme, qui sont bonnes en elles-mêmes. Nous ne connaissons donc que tel ou tel mal, ainsi que telle matière. Le mal est la matière même, c'est-à-dire le non-être, que nous concevons par un raisonnement indirect et bâtard, λογισμὸς νόθος [4]. Et encore la matière même n'est pas le mal absolu, car elle n'est pas le néant absolu, qui supprimerait Dieu même. La matière est le *possible*, le *contingent*. Elle n'est pas, mais elle peut être, et c'est déjà un bien. Ce bien, elle le tient de Dieu, car c'est Dieu qui fonde la possibilité du possible; il y a donc en Dieu même quelque perfection, quelque Idée d'où résulte cette possibilité : c'est l'Idée du non-être

1. *Parm.*, 130.
2. Cf. *Tim.*, 49, 50.
3. *Soph.*, 306, sqq.
4. *Tim.*, 49. — Cf. Arist., *Phys.*, I, VII, 191; Simplicius, *In Phys.*, f. 50, p. 342; Timée de Locres, 94, b.

relatif. « L'un, disait Platon, existe absolument; l'infini n'existe que relativement à l'un [1]. » C'est ainsi que la matière même se rattache à l'Unité par le lien d'une relation nécessaire. Quant au néant absolu, il n'est ni réel ni possible, ni nécessaire ni contingent, ni fini ni indéfini, ni Dieu ni matière. Il n'est rien, pas même une pensée, et moins une pensée que tout le reste. S'il était quelque chose, il serait le mal absolu, éternel, immuable; et encore ne peut-on dire qu'il serait mauvais, car c'est attribuer indirectement une qualité à ce qui n'en a aucune. Nous ne pensons pas le néant, ou nous ne le pensons qu'en niant toute pensée. Laissons aux sophistes cette chimere de l'esprit qu'ils essayent vainement de saisir.

En définitive, le mal considéré généralement est le pur possible. Parlons plus exactement encore : le possible, qui en lui-même n'est encore ni bon ni mauvais, est seulement le principe du mal. Pour que le mal se réalise, il faut que le bien contingent se réalise aussi; et dans ce cas le mal n'est réel que comme limite, comme borne du bien; il est toujours non le positif, mais le négatif; il est le possible débordant toute réalité imparfaite; il est le *moindre* bien. C'est, comme on le dira plus tard conformement aux principes de Platon, *causa deficiens, non efficiens* [2].

Or, par cela même que le Bien absolu existe nécessairement et éternellement, il en résulte que le possible lui-même est nécessairement et éternellement possible. S'il ne l'était pas, le Bien absolu n'aurait point en lui toutes les perfections que conçoit la pensée : il n'aurait pas la fécondité et la puissance; il n'aurait pas assez de réalité et de bien pour se communiquer sans s'appauvrir; il ne serait pas l'Être parfait. Ainsi, de l'existence nécessaire du Bien résulte l'existence nécessaire de la matière, non

1. Arist., *Mét.*, XIV, I.
2. Cf. *Soph.*, p. 258. — « Le non-être consiste dans une opposition d'un être avec un être. » — De même pour le non-bien ou le mal.

en soi, mais relativement au Bien. Il ne faut jamais oublier ce caractère relatif attribué à la matière par Platon, comme le prouvent le *Sophiste*, le *Parménide* et le *Timée*, et comme le répète souvent Aristote. C'est l'éternité de l'être nécessaire qui entraîne l'éternité du contingent, qu'il contient éminemment en lui-même. Le dualisme platonicien tend donc à l'absorption du terme relatif dans le terme absolu, de la multiplicité idéale dans la réelle unité, et aboutit à cette *identité* suprême du *Parménide* qui, loin d'exclure la possibilité de la *différence*, la fonde au contraire éternellement.

C'est ainsi que Platon nous semble avoir résolu la question du mal au point de vue métaphysique; il la transforme en celle-ci : — Pourquoi, outre le Bien absolu, y a-t-il un moindre bien?

Mais faire cette question, c'est demander pourquoi Dieu a produit le monde au lieu de rester en lui-même. Platon répondra de nouveau : Parce que Dieu est le Bien, et qu'un être bon doit vouloir réaliser tout le bien possible. Le monde n'est pas bon comme Dieu sans doute; mais enfin il est bon : s'il y avait une seule chose bonne que Dieu n'eût pas réalisée, une seule forme de perfection qu'il n'eût pas communiquée [1], on pourrait dire qu'il n'a fait qu'une œuvre imparfaitement semblable à son modèle, et qu'il est impuissant ou envieux [2]. Au-dessus de ce Bien, bon seulement en lui-même et pour lui-même, s'élèverait l'Idée plus compréhensive d'une Bonté bonne pour autrui, et au-dessus de ces deux biens l'Idée du Bien véritable. Telle est la loi de la dialectique ascendante [3], et la dialectique descendante qui produit le monde suit nécessairement l'ordre inverse, de manière à faire sortir du Bien le bien pour soi et le bien pour autrui : « Il était bon, » et

1. *Tim.* Τὸ πᾶν ἅπαν, *loc. cit.*
2. *Ibid.*, 23, e.
3. *Parm.*, 132, a, b, c.

un être *bon* ne peut garder le bien pour lui-même : il le répand tout entier.

De cette doctrime du *Timée*, résultent deux conséquences :

1° L'univers est le meilleur possible.

2° Il n'est pas le meilleur être *absolument*, il n'est pas le Bien même, et par conséquent le mal est nécessaire dans l'œuvre divine.

L'optimisme se concilie donc chez Platon avec la doctrine de la nécessité du mal en tant que contraire relatif du bien. C'est même cette première opposition du bien et du mal, de l'être et du non-être, qui devient le principe nécessaire et suprême de toutes les oppositions de qualités. « Le mal ne peut être détruit [1], mais il peut diminuer de plus en plus; et si vous embrassez la durée infinie de l'univers, l'œuvre divine vous offre la plus parfaite image de Dieu même.

C'est ce que nous avons d'abord peine à croire devant toutes les formes du mal dont nous sommes témoins, jusqu'à ce que la philosophie nous fasse comprendre ce caractère passager et relatif du mal.

II. Le mal métaphysique se traduit dans le monde réel sous deux formes principales : le mal physique et le mal de l'âme.

Le mal des corps, d'après Platon, n'est autre chose que la corruptibilité. Or, pour que les corps périssent, il est nécessaire qu'ils soient corruptibles. Et s'ils périssent, c'est en vue d'un plus grand bien. Sans la corruption et la génération, la nature ne pourrait se renouveler [2]. Quant au mal des âmes, il provient de l'union de l'âme immortelle avec l'âme mortelle et avec le corps. Lorsque cette union s'accomplit, « les cercles de l'âme immortelle,

1. *Théét.*, loc. cit.
2. *Phæd.*, 72, c; 70, d; 103, b. *Rep.*, X. 611 a.

comme plongés dans un fleuve, ne se laissèrent pas emporter par le courant, mais ne purent le régler, tantôt entraînés, tantôt entraînant à leur tour... Les sensations et les émotions les agitèrent violemment; elles arrêtèrent entièrement par leur tendance contraire le mouvement du même (la raison), l'empêchèrent de poursuivre et de terminer sa course, et introduisirent le désordre dans le mouvement du divers (l'opinion)... Au milieu de ces désordres et d'autres semblables, quand les cercles viennent à rencontrer au dehors quelque objet de l'espèce du même (les Idées) ou de l'espèce du divers (les choses sensibles), ils donnent à ces objets les noms de même et de divers, à l'encontre de la vérité; ils deviennent menteurs et extravagants, et il n'y a en eux aucun cercle qui dirige et conduise les autres... L'âme commence donc par être sans raison quand elle vient d'être unie à un corps mortel. » Mais le calme et la régularité reparaissent peu à peu dans les cercles de l'âme, « et ils rendent sage l'homme dans lequel ils se trouvent. Et si en outre on a reçu une bonne éducation, on devient un homme accompli et parfaitement sain, et on évite la plus grande des maladies[1]. » L'erreur et le vice résultent donc du contact de l'âme raisonnable et du corps par l'intermédiaire de l'âme mortelle. L'erreur est l'état de l'intelligence qui, en rapport avec le relatif et comme plongée dans la matière, confond une relation avec une autre et mêle les genres autrement qu'ils ne sont mêlés dans la réalité[2]. L'erreur, quand elle porte sur le juste et l'injuste, engendre le vice, qui n'est qu'un changement de direction dans les forces de l'âme. Au lieu d'aller vers un plus grand bien, vers le Bien absolu, l'âme se retourne alors vers un bien moindre, vers le corps[3]; et le corps est un mal par rap-

1. *Timée*, 44, b, sqq.; — tr. Cous., 142.
2. Voy. plus haut, *Théorie de l'erreur*, p. 267.
3. Voy. le *Phédon*.

port à l'âme, quoiqu'il soit lui-même un bien par rapport à la matière informe.

Mais pourquoi Dieu a-t-il permis ce contact de l'âme immortelle avec l'âme mortelle et avec le corps? — C'est sans doute parce qu'il est nécessaire que le bien pénètre jusqu'à l'autre bout de la chaîne des êtres, et l'âme jusqu'à la matière, pour que le Tout soit parfait [1]; qu'il n'y ait pas seulement d'un côté des âmes rationnelles et immortelles, de l'autre des âmes irrationnelles et mortelles, mais encore, entre ces deux sortes d'âmes, des âmes intermédiaires, rationnelles et mortelles à la fois. Dans la dialectique, on ne s'élance pas d'un genre à un autre genre éloigné du premier : il y a des espèces intermédiaires qui expriment des formes possibles de l'être et qui sont comme une série. Le Démiurge réalise toutes ces formes dans l'œuvre dialectique de la production du monde. « Il faut que le Tout soit vraiment un Tout (τὸ πᾶν ἅπαν) [2] », que l'*univers* soit vraiment *universel* comme la pensée divine.

Donc le mal des âmes, comme le mal des corps, a pour fin un plus grand bien et ne fait qu'augmenter la perfection et la compréhension du Tout [3]. Il n'apparaît d'ailleurs que quand on considère en elle-même une seule partie du Tout, une seule âme, un seul individu. Cette vue partielle, bornée et comme négative, produit l'illusion du mal. Quand on regarde chaque partie non plus en elle-même, mais dans le Tout, le mal disparaît et l'univers est le meilleur possible : la *raison* corrige, du point de vue de l'universel et de l'*Idée*, l'erreur de l'*opinion*, qui

1. *Tim.*, loc. cit.
2. *Tim.*, loc. cit.
3. Dans la *République*, Platon soutient aussi que, si le mal tteint les bons, c'est pour leur bien : « Tous les maux abouiront pour eux à un bien, soit pendant leur vie, soit même près leur mort : Εἰς ἀγαθόν τι τελευτήσει ζῶντι ἢ καὶ ἀπαθανόντι. » , 613, a.) Le mal qui arrive aux méchants a aussi pour but, ur bien. (*Rép.*, II, 380, a. *Gorg.*, 479, c, sqq.)

ne connaît que le particulier et le relatif. « Celui qui prend soin de toutes choses les a disposées pour la conservation et le bien de l'ensemble ; chaque partie n'éprouve ou ne fait que ce qu'il lui convient de faire ou d'éprouver ; il a commis des êtres pour veiller sans cesse sur chaque individu jusqu'à la moindre de ses actions, et porter la perfection jusque dans les derniers détails. Toi-même, chétif mortel, tout petit que tu es, tu entres pour quelque chose dans l'ordre général, et tu t'y rapportes sans cesse. Mais tu ne vois pas que toute génération se fait en vue du Tout, afin qu'il vive d'une vie heureuse ; que l'univers n'existe pas pour toi, mais que tu existes toi-même pour l'univers [1]. Tout médecin, tout artiste habile, dirige ses opérations vers un tout et tend à la plus grande perfection du tout ; il fait la partie à cause du tout, et non le tout à cause de la partie ; et si tu murmures, c'est faute de savoir *comment ton bien propre* se rapporte à la fois *et à toi-même et au tout*, selon les lois de l'existence universelle [2].

« Comme la même âme est toujours assignée tantôt à un corps, tantôt à un autre, et qu'elle éprouve toutes sortes de changements, ou par elle-même ou par une autre âme, il ne reste plus au joueur de dés qu'à mettre ce qui est devenu meilleur dans une meilleure place, et dans une pire ce qui est empiré, traitant chacun selon ses œuvres, afin que tous éprouvent le sort qu'ils méritent.

« Le roi du monde ayant remarqué que toutes nos opérations viennent de l'âme, et qu'elles sont mélangées de vertu et de vice ; que l'âme et le corps, quoiqu'ils ne soient point éternels comme les vrais dieux, ne doivent

1. On reconnaît l'esprit d'unité qui, dans la politique, a produit l'absorption de l'individu dans l'État.

2. Remarquer le mouvement dialectique qui aboutit, ici encore, à la compréhension infinie du bien : le bien pour un être doit aussi être bon pour les autres êtres ; et au-dessus de ces deux termes s'élève l'Idée finale du Bien en soi.

néanmoins jamais périr (car, si le corps ou l'âme venait à périr, toute génération d'êtres animés cesserait), et qu'il est dans la nature du bien, en tant qu'il vient de l'âme, d'être toujours utile, tandis que le mal est toujours funeste; le roi du monde, dis-je, ayant vu tout cela, a imaginé dans la distribution de chaque partie le système qu'il a jugé le plus facile et le meilleur, afin que *le bien eût le dessus et le mal le dessous dans l'univers*. C'est par rapport à cette vue du tout qu'il a fait la combinaison générale des places et des lieux que chaque être doit prendre et occuper d'après ses *qualités distinctives*. Mais il a laissé à la disposition de nos volontés les causes d'où dépendent les qualités de chacun de nous, car chaque homme est ordinairement tel qu'il lui plaît d'être, suivant les *inclinations* auxquelles il s'abandonne et le *caractère de son âme*. Ainsi tous les êtres animés sont sujets à divers changements, dont le principe est au dedans d'eux-mêmes; et en conséquence de ces changements, chacun se trouve dans l'ordre et la place marquée par le destin... Mon cher fils, qui te crois négligé des dieux, si l'on se pervertit, on est transporté au séjour des âmes criminelles; si l'on change *de bien en mieux*, on va se joindre aux âmes saintes : en un mot, dans la vie et dans toutes les morts qu'on éprouve successivement, les semblables font à leurs semblables et en reçoivent tout ce qu'ils doivent naturellement en attendre [1]. » Le bien produit le bien, le mal produit le mal, jusqu'à ce que, par l'expiation, le mal revienne au bien. « Ni toi, ni qui que ce soit, ne pourrez l'emporter sur les dieux, en vous soustrayant à cet ordre qu'ils ont établi pour être observé plus inviolablement qu'aucun autre, et qu'il faut infiniment respecter. Tu ne lui échapperas jamais, quand tu serais assez petit pour pénétrer dans les profondeurs de la terre, ni quand tu serais assez grand pour t'élever jusqu'au ciel;

1. *Lois*, X, 889, sqq.

mais tu porteras la peine qu'ils ont arrêtée, soit sur cette terre, soit aux enfers [1]. »

C'est ainsi que Platon, faisant sortir de la théorie des Idées l'optimisme qu'elle contient nécessairement, considère le mal ou comme relatif ou comme passager et réparable : aux objections tirées du mal de l'âme et de l'injuste répartition des biens et des maux, il répond par la doctrine de l'immortalité, intimement liée à celle de la Providence.

1. *Lois*, X, 889, sqq.

CHAPITRE VI

L'IMMORTALITÉ

I. Preuve socratique et platonicienne de l'immortalité par la nature, qui délivre l'âme du corps. — II. Preuve pythagoricienne et platonicienne par la palingénésie et la métamorphose des contraires. — III. Preuve platonicienne par l'essence même de la vie.

L'âme est-elle immortelle dans sa substance et dans sa personne, et cette immortalité est-elle une conséquence naturelle de la théorie des Idées?

Le *Phédon* expose les preuves de l'immortalité dans leur ordre dialectique, depuis les arguments les plus extérieurs jusqu'aux plus intimes, et chaque preuve ne doit pas être considérée dans son isolement, mais comme un des anneaux d'une chaîne continue [1].

1. C'est ce que remarque avec raison Stallbaum, *Arg. Phæd.*, 22. Voy. aussi sur le *Phédon :* Tiedemann, *Argum.*, p. 19, sqq.; Wyttenbach, *Præfat. ad Phæd.*, p. XXXIV; Wiggers, *Examen Arg. Plat. pro immort. an hum.;* Kuhnardt, *Platons Phædon mit besonderer Rücksicht;* Grote, *Plato*, II; Zeller, *Gesch. der Griech Ph.*, part. II, p. 267 et suiv.; enfin les écrits de Teichmüller. Teichmüller soutient contre Zeller l'identité fondamentale des doctrines de Platon et d'Aristote, leur attribue à l'un et à l'autre un monisme panthéiste fondé sur la théorie de l'immanence des Idées : il nie que la doctrine de l'immortalité individuelle se rencontre plus chez Platon que chez Aristote. Heinze, Siebeck et Bertram aboutissent à des conclusions toutes différentes de celles de Teichmüller.

Les premières preuves sont tirées des rapports extrinsèques de l'âme avec les Idées, les autres de ses rapports les plus intrinsèques et de son essence même.

C'est seulement dans son essence, en effet, que l'âme est immortelle d'après le *Phédon*. Aussi on remarquera que ce dialogue ne fait aucune allusion à la tripartition de l'âme qu'on trouve dans la *République* et le *Timée*. C'est dans son unité essentielle, non dans ses fonctions accidentelles et organiques, que Platon cherche le principe de son immortalité. Beaucoup de critiques ont vu là une nouvelle contradiction de Platon avec lui-même, touchant la nature de l'âme. Mais est ce donc se contredire que d'admettre à la fois dans l'âme l'unité essentielle, et la multiplicité des fonctions, produites par la triple relation de l'âme : 1° avec la matière ; 2° avec les Idées dans leur opposition ; 3° avec la suprême unité [1] ? Platon a fort bien compris que le difficile est de démontrer l'immortalité de l'âme dans ses fonctions, et que cette immortalité n'est admissible que pour certaines facultés. Il était donc logique de considérer exclusivement dans le *Phédon*, outre l'essence de l'âme, ses fonctions essentielles et seules immortelles.

On a remarqué avec justesse que Platon parle seulement, dans le *Phédon*, de l'âme raisonnable, de l'*esprit*, et non de l'âme irraisonnable avec ses facultés appétitive ou irascible. Cependant c'est une erreur de croire que Platon, dans ce dialogue, ait démontré seulement l'immortalité de la *raison* proprement dite [2]. L'essence de l'âme enveloppe, d'après le *Phédon*, deux fonctions constitutives : la fonction intellectuelle et la fonction motrice ou vitale. Nous allons voir que l'âme est immortelle tout à la fois comme principe de pensée et comme principe de

1. 1° Sensibilité ; 2° entendement et θυμός ; 3° raison et spontanéité.

2. C'est l'opinion de Hermann : *De partibus animæ immortalibus*, p. 9, et celle de Teichmüller.

mouvement, sans compter son essence une et indivisible. En d'autres termes, ce qui subsiste en elle, c'est : 1° l'unité fondamentale, participation de l'Unité divine; 2° la pensée, participation de l'Intelligence divine; 3° la vie, participation de la vie absolue ou de l'Ame divine. Ce qui est mortel, c'est le côté par lequel l'âme regarde non plus Dieu, mais le corps et la matière.

La veille du jugement de Socrate, dit Platon dans le *Phédon*, on avait « couronné la poupe » du navire que les Athéniens envoyaient chaque année à Délos en souvenir des victimes ravies par Thésée au Minotaure. La loi défendait de faire mourir aucun condamné jusqu'à ce que le navire fût revenu. Trente jours s'écoulèrent entre le départ et le retour du vaisseau, entre la condamnation et la mort de Socrate.

Le jour où eut lieu le dernier entretien du maître avec ses disciples, ceux-ci s'étaient réunis plus tôt que de coutume; car, la veille au soir, ils avaient appris l'arrivée du navire, et ils étaient convenus de se rendre tous le lendemain dans la prison aussi matin que possible. En entrant, ils trouvèrent Socrate, auquel on venait d'ôter ses fers; sa femme Xantippe était assise auprès de lui et tenait un de ses enfants entre ses bras. A la vue des disciples de Socrate, elle se mit à se lamenter et à pousser des cris. Socrate, trouvant ces scènes de désespoir indignes des dernières heures d'un philosophe, ordonna aux esclaves d'emmener Xantippe et resta seul avec ses amis.

Socrate s'assit alors sur son lit, et, pliant la jambe d'où l'on avait ôté la chaîne : « Quelle chose étrange, dit-il, que ce que les hommes appellent plaisir! et comme elle s'accorde merveilleusement avec la douleur, qu'on croit pourtant son contraire! Quand l'un arrive, l'autre le suit de près. A la douleur que les fers me faisaient subir, le plaisir succède. »

En mettant ces paroles dans la bouche de Socrate,

Platon a sans doute voulu nous donner d'abord une image de la vie sensible et terrestre, dont l'entretien métaphysique qui va suivre nous démontrera la vanité. Tout est mélangé, tout est mobile dans ce qu'on appelle improprement l'existence présente : on souffre, on jouit, on souffre encore; rien de stable et d'assuré. Est-ce donc là une vie libre? Non. On aura beau enlever à un homme enchaîné les fers qui le font souffrir, on ne lui aura pas pour cela donné la véritable délivrance, car il ne connaîtra que le plaisir né d'une peine et dont la peine doit renaître. Le monde sensible est une perpétuelle succession de contraires : vivre dans ce monde, c'est donc *devenir* et non pas *être*.

La même conclusion ressort d'un autre récit symbolique prêté par Platon à Socrate. Ce dernier raconte qu'il avait eu toute sa vie un même songe : tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, une voix connue lui recommandait toujours une même chose : « Socrate, exerce-toi à l'art des Muses. » Socrate avait toujours cru que cet art était la philosophie. Pourtant, depuis qu'il était dans sa prison, voyant sa mort reculée par la fête d'Apollon, dieu de la poésie, il composa un hymne en son honneur, puis mit en vers quelques fables d'Ésope. C'était comme une sorte d'adieu aux choses dont les hommes embellissent leur vie terrestre. Mais Socrate, en racontant ainsi la manière dont il vient de cultiver la poésie, laisse à entendre qu'il existe un art bien supérieur et une muse plus digne d'être appelée libératrice. C'est l'art de délivrer son âme des liens du corps et en quelque sorte de mourir à la vie sensible pour vivre de la vie intelligible; la muse libératrice est la sagesse, et l'heure de la délivrance finale est ce que nous appelons la mort. Aussi Socrate, en terminant, dit-il à ses disciples que le poète Événus ne doit pas craindre en lui un rival. « Voilà, mon cher Cébès, s'il avait cette crainte, ce que tu aurais à lui répondre; dis-lui aussi de se bien porter, et s'il est sage, de me suivre. »

« Quel conseil tu donnes là à Évenus ! » s'écrie Simmias, ne comprenant point le sens profond de cette parole et croyant que Socrate conseille à Évenus de se donner la mort. Telle n'était point la pensée de Socrate : en disant à Évenus de le *suivre*, il lui disait de s'exercer comme lui à la mort en mourant de plus en plus aux choses corporelles et en se détachant de tout ce qui est sensible, même de l'attrait des muses inférieures, comme la poésie. Simmias semble croire que la conclusion d'un tel dédain pour la vie des sens, c'est le suicide. Mais autre chose est de rompre brusquement les liens physiques du corps, autre chose de dénouer peu à peu ces liens plus tenaces, quoique invisibles, qui nous attachent moralement au corps : passions, préjugés, vices, en un mot tout ce qui rend l'âme esclave. Socrate, avec les pythagoriciens, condamne le suicide. Le corps, dit-il, est une « prison » où Dieu même a placé notre âme : il ne suffit pas de sortir pour être libre, car une âme attachée à la matière aurait beau quitter cette vie, elle emporterait encore avec elle sa prison. En outre, dit Socrate, Dieu est « maître » de nos destinées, qui font partie de l'ordre universel ; nous avons notre place sur la terre et nous jouons notre rôle dans le monde : quitter la vie par le suicide, c'est se révolter contre l'universelle sagesse, et cela sans connaître les desseins de Dieu sur notre destinée extérieure. Tout ce que nous savons, c'est que notre destination intérieure est la vertu, et tout ce que nous pouvons faire, c'est d'échapper peu à peu à la vie sensible dans cette vie même par l'anéantissement des passions et la délivrance de la raison. — Ces idées pythagoriciennes ne sont pas sans analogie avec les antiques doctrines de l'Orient sur les moyens de parvenir à l'anéantissement de soi, doctrines que le christianisme devait plus tard répandre dans l'Occident.

S'il en est ainsi, ce que nous appelons la mort, selon Platon, est vraiment la vie ; ce que nous appelons la vie

est vraiment la mort : en d'autres termes, la mort du corps est la vie de l'âme, et l'âme, considérée en elle-même, est immortelle; pour mieux dire enfin, l'âme est supérieure au temps et aux vicissitudes de la « génération » ou de la « destruction » : elle est « éternelle ». Le *Phédon* a pour objet les preuves de cette éternité, que les disciples de Socrate demandent à leur maître comme le naturel sujet de ce dernier entretien.

Socrate va développer ces preuves jusqu'à l'instant où le serviteur des Onze viendra enfin lui tendre la coupe. Ce moment prévu sera sans cesse rappelé par Platon dans le cours de la discussion philosophique : tantôt c'est le serviteur des Onze qui recommande à Socrate de ne point trop s'animer dans la discussion, pour que le poison conserve mieux sa vertu; tantôt c'est Socrate qui se compare lui-même au cygne chantant avant de mourir; plus loin, jouant avec les cheveux de Phédon assis à ses pieds, Socrate lui rappelle en souriant le deuil du lendemain qui l'obligera à couper cette belle chevelure; plus tard encore, c'est Criton qui demande à son maître comment il faudra l'ensevelir. Ainsi se laisse entrevoir sans cesse, comme le dernier personnage de ce drame, la mort qui anéantit ou délivre. En même temps que la dialectique nous élève vers la lumière intelligible, vers l'éternel et le divin, cette ombre, par intervalles, paraît et disparaît; mais, à mesure que Socrate nous entraîne plus haut avec lui, la mort perd son aspect mystérieux et terrible; à la fin tout s'éclaire, toute tristesse humaine a disparu; la divine sérénité du sage pénètre la pensée de ceux qui l'écoutent, et il semble que, comme lui, nous ayons pris conscience de notre éternité.

I. — Preuve socratique et platonicienne de l'immortalité par la nature de la vertu, qui délivre l'ame du corps.

Platon a disposé, dans le *Phédon*, les preuves de l'immortalité selon l'ordre dialectique qui lui est habituel. Tournant au profit de sa propre doctrine toutes les théories antérieures, il complète chaque argument de ses devanciers par la considération des Idées. De là, dans l'argumentation du *Phédon*, trois parties principales, où dominent tour à tour l'esprit socratique, puis l'esprit pythagorique, enfin l'esprit purement platonicien.

Platon se place d'abord au point de vue moral que Socrate préférait. Il cherche si la nature même de la vertu, telle que Socrate la comprenait, n'a point pour conséquence l'immortalité de l'âme.

La vertu, selon Socrate, c'est la science du bien, qui se traduit d'elle-même en courage et en tempérance. Or la science du bien est-elle autre chose qu'un affranchissement des passions et de l'égoïsme du corps? La vraie science est « l'application de la pensée à l'essence des choses », au bon, au beau, au juste; or le corps est un obstacle à une telle science, car il nous oblige à voir les choses dans leur apparence et non dans leur réalité. Aussi faut-il se délivrer de la tyrannie des sens pour acquérir la sagesse; il faut mourir matériellement pour vivre intellectuellement. « Libres par ce moyen et affranchis de la folie du corps, nous connaîtrons par nous-mêmes l'essence pure des choses, et peut-être la vérité n'est que cela; mais à celui qui n'est pas pur il n'est pas permis d'atteindre la pureté... Or purifier l'âme, n'est-ce pas la séparer du corps, l'accoutumer à se renfermer et à se recueillir en elle-même, en renonçant à ce com-

merce et en vivant, soit dans cette vie, soit dans l'autre, seule et dégagée du corps comme d'une chaîne? Et cette délivrance, cette séparation de l'âme et du corps, n'est-ce pas là ce qu'on appelle la mort? — Assurément. — Et les véritables philosophes ne sont-ils pas les seuls qui travaillent véritablement à cette fin?... — Il est certain que les véritables philosophes ne travaillent qu'à mourir, et que la mort ne leur paraît nullement terrible. »

En même temps que, par la sagesse, l'âme reprend sa liberté et s'affranchit de ses organes, elle acquiert le courage et la tempérance, ces deux vertus que Socrate croyait inséparables de la sagesse même. Le vrai courage, dit Socrate dans le *Phédon*, n'est point celui du vulgaire, qui affronte une douleur par peur d'une douleur plus grande : ce n'est là que le courage de la peur. Le courage digne de ce nom est celui qui vient de ce que l'âme, ayant la science du bien réel, est par là même délivrée de la peur des maux imaginaires. Or le philosophe qui s'exerce continuellement à mourir, possède seul ce courage. De même, la vraie tempérance ne consiste pas à modérer ses plaisirs en vue d'un plaisir plus grand : le vulgaire, en agissant de la sorte, « n'est tempérant que par intempérance ». La sagesse seule, en donnant à l'âme la jouissance du vrai bien, la délivre des jouissances inférieures.

Sage, courageuse, tempérante, l'âme est vertueuse, par conséquent libre, par conséquent séparée de la matière : la vie du philosophe est une mort anticipée. Dès lors, que pourrait la mort physique sur une âme qui s'est déjà elle-même séparée de la matière? En d'autres termes, selon ce premier argument, dès que nous avons conscience de notre vertu, nous avons conscience de notre liberté, conséquemment de notre puissance absolue sur nous-mêmes et de l'impuissance des choses extérieures sur nous. Spinosa ne fera que traduire la pensée de Platon en disant : « Nous sentons, nous éprouvons que nous

sommes éternels. » C'est la sagesse, selon Platon, qui nous donne ce sentiment d'éternité.

Cette preuve morale de l'immortalité n'a pas toujours été bien comprise; Spinosa lui-même, quoique ici voisin de Platon, semble vouloir le réfuter ailleurs, en disant que la sagesse n'est pas, selon l'expression du *Phédon*, « une méditation de la mort », mais de la vie. D'abord, ce ne sont point là les paroles de Platon : c'est seulement la traduction inexacte donnée par Cicéron dans les *Tusculanes*, et reproduite par tous les philosophes chrétiens. On a cru que Platon conseillait de méditer sans cesse sur la mort et sur les récompenses ou les peines de la vie future. Or Platon ne veut pas dire que le philosophe doive passer sa vie à méditer sur la mort; loin de là : selon lui, le sage y songe à peine, et il ne s'exerce qu'à mourir dès à présent par le détachement des liens sensibles, c'est-à-dire à vivre de la véritable vie. Platon eût donc très volontiers admis avec Spinosa que la sagesse est une méditation de la vie et non de la mort, puisque la vertu est réellement la vie intellectuelle.

En outre, Platon ne représente point l'immortalité comme une sorte de récompense extérieure qui viendrait s'ajouter à la vertu au moment de la mort : ici encore, il diffère de la doctrine chrétienne. Selon lui, la vertu trouve déjà en elle-même sa récompense : car la vertu est une délivrance, et toute délivrance est une joie. Aussi a-t-elle en soi, et dès la vie présente, le principe de son immortalité, dont la vie à venir sera la simple manifestation. Loi et sanction ne font qu'un dans la vraie sagesse : nous rendre vertueux et libres, c'est nous rendre heureux et immortels.

La doctrine du *Phédon* reçoit une lumière nouvelle de ce passage du *Théétète*, où Socrate dit : « Nous devons tâcher de fuir au plus vite de ce séjour à l'autre; or cette fuite, c'est la ressemblance avec Dieu, autant qu'il dépend de nous, et on ressemble à Dieu par la

justice, la sainteté et la sagesse. Il y a dans la nature des choses deux modèles : l'un divin et bienheureux, l'autre sans Dieu et misérable (la matière). » Les hommes injustes ne s'en doutent pas, et l'excès de leur folie les empêche de sentir que leur conduite pleine d'injustice « les rapproche du second et les éloigne du premier [1] ».

Plotin sera fidèle à cette pensée de son maître, lorsque, voulant enseigner à l'homme l'affranchissement des passions, il s'écriera : « Fuyons, fuyons dans notre chère patrie; mais comment fuir, comment y revenir? Nos pieds sont impuissants pour nous y conduire; ils ne sauraient que nous transporter d'un coin de la terre à l'autre. Pour revoir cette chère patrie, il n'est besoin que d'ouvrir les yeux de l'âme en fermant les yeux du corps [2]. »

Si Socrate et Platon, au lieu de représenter la liberté de l'âme comme une liberté trop exclusivement intellectuelle, y avaient vu l'action d'une puissance vraiment volontaire, ils auraient donné de l'immortalité la raison la plus haute en la concevant comme le fond de la liberté morale et de la moralité même.

Dans la *République* se trouvera une preuve analogue, plus belle encore que celle du *Phédon*. Il y a pour toutes choses, dit Platon dans le Xe livre, un bien et un mal : l'un conserve, l'autre altère ou détruit. Or une chose ne peut périr que par son propre mal; par exemple, ce ne sont pas les mauvais aliments qui font par eux-mêmes périr le corps ; ils suscitent seulement dans le corps le mal qui lui est propre et qui peut seul le détruire. « Jamais nous ne prétendrons que les aliments, qui sont d'une nature différente de celle du corps, aient, par leur mauvaise qualité, la vertu de le

1. *Théétète*, 34, b.
2. *Ennéades*, I, VI, 8.

étruire, à moins que ce mal étranger ne fasse naître en
ıi le mal qui lui est propre », c'est-à-dire la maladie
ırporelle. « Par la même raison, à moins que la maladie
ı corps n'engendre celle de l'âme, ne disons jamais
ıe l'âme, qui ne partage pas le mal du corps, puisse
érir par un mal étranger, mais seulement par l'interven-
on du mal qui lui est propre. » Reste à savoir quel
st le mal de l'âme. Ce ne peut être, selon Platon, que
mal moral ou l'injustice, cette discorde intérieure,
ette maladie par laquelle les diverses fonctions de l'âme
ıtrent en lutte. Or la corruption de l'âme, si grande
u'elle soit, ne peut la tuer et la détruire : la méchan-
eté n'atteint pas l'âme dans son fond et ne peut être
mais la mort complète de l'âme. Comment donc la mort
hysique, « ce mal destiné par la nature à la destruction
'une autre substance, pourrait-il faire périr l'âme? Il
st évident qu'une chose qui ne peut périr ni par son
ropre mal, ni par un mal étranger, doit exister toujours,
: que, si elle existe toujours, elle est immortelle. »

Si l'injustice ne peut détruire l'âme, la justice, de son
ôte, étant le bien de l'âme et la réalisation de son
ssence, renferme en elle-même et par elle-même l'éter-
ité. Nous n'avons donc pas besoin d'un principe autre
ıe la justice même et qui communiquerait extérieurement
l'âme la vertu de subsister toujours. La justice est une
ımortalité intérieure, qui, dès cette vie périssable, nous
ssure une vie indestructible. La mort, selon Platon,
e fait que dégager et délivrer cette divinité qui était
éjà dans l'âme. Ceux qui verraient Glaucus le marin
ecouvert de la fange et des herbes de l'Océan auraient
eine à reconnaître dans ce monstre la figure d'un dieu :
Ainsi l'âme se présente à nous défigurée par mille
aux; mais voici, mon cher Glaucon, ce qu'il faut envi-
ıger en elle. — Quoi? — Son amour pour la vérité.
faut faire réflexion aux choses vers lesquelles elle
porte, aux objets dont elle recherche le commerce, à

cette liaison étroite qu'elle a naturellement avec tout ce qui est divin, immortel, impérissable, et à ce qu'elle doit devenir lorsque, se livrant tout entière à cette poursuite sublime, elle s'élève par un noble effort du fond de cette mer où elle est plongée, et se débarrasse des cailloux ou des coquillages qui s'attachent à elle par la nécessité où elle est de se nourrir de choses terrestres, nécessité dont tant de gens s'applaudissent comme d'un bonheur. » Ainsi, selon ce poétique symbole, l'âme, comme un dieu intérieur, en se séparant du corps dès cette vie, s'apprête à rejeter enfin avec le corps lui-même tout ce qu cachait aux regards sa beauté immortelle.

II. — Preuve pythagoricienne et platonicienne par la palingénésie et la métamorphose des contraires

Selon les pythagoriciens, comme selon la traditio orientale, les morts sont destinés à renaître et les âme passent sans cesse d'une existence à l'autre. Platon, pou recueillir ce que cette antique doctrine contient de vrai la ramène d'abord, selon sa méthode habituelle, à une lo générale du monde : la métamorphose des contraires.

Le monde où nous vivons est le monde du mouvement, et tout mouvement est la conciliation de deux contraires, par le passage de l'un à l'autre. L'univers es soumis à deux actions opposées qui rentrent continuellement dans l'unité : l'expansion et la contraction, la vi et la mort s'y succèdent et s'y neutralisent sans cesse. L plus fort naît du plus faible, et le plus faible du plu fort; le plus grand naît du plus petit, et le plus petit d plus grand; la lenteur de la vitesse, la vitesse de l lenteur. « C'est qu'entre deux choses semblables, d Platon dans le *Timée*, le mouvement ne pourrait avoi lieu. » Les choses doivent donc naître des choses morte et réciproquement; si la vie engendrait la mort et qu

a mort ne reproduisît pas la vie, la mort régnerait bientôt eule sur l'univers anéanti. La vie n'a rien à craindre de a mort, ni l'âme par conséquent, qui est le principe de a vie même. Tel est le cercle éternel de la génération : ιύκλῳ περιιόντα; tel est le rythme sans fin des méta-norphoses, dont la palingénésie n'est que l'application à 'âme : tout se transforme, rien ne s'anéantit [1].

Cette première partie de la preuve pythagoricienne a esoin d'être complétée. On pourrait objecter en effet que, dans ses métamorphoses et ses transmigrations, 'âme a perdu le souvenir de l'existence antérieure; dès ors, ce n'est plus vraiment la même personne qui renaît : a substance fût-elle éternelle, la personnalité est éphé-nère.

Platon a prévu cette objection, et, pour y répondre, il joute à la préexistence pythagoricienne la doctrine de la éminiscence, d'où il tire une preuve nouvelle de l'im-nortalité.

Apprendre, dit-il, c'est reconnaître, en regardant en oi, qu'une chose est vraie, belle ou bonne; apprendre, 'est donc comparer les choses à une certaine mesure u'on porte en soi-même. Par exemple, comment puis-e dire que telle figure est plus belle, telle autre moins elle, si je ne les rapporte pas toutes les deux à une ommune mesure, qui est l'idée et le type de la beauté? De même, pour trouver que l'égalité est réelle entre leux choses, il ne me suffit pas de les comparer entre lles, il faut concevoir, selon Platon, un troisième terme ui est comme l'unité de mesure : ici, c'est une certaine dée de l'égalité parfaite que nous portons en nous.

Or, apprendre étant reconnaître, et reconnaître étant onnaître de nouveau, il faut que nous ayons primitive-nent en nous-mêmes quelque connaissance enveloppée t obscure de cette vérité absolue, de cette beauté absolue,

1. *Phédon*, 70, 71, chap. xv-xvii. Aristote, *Métaphysique*, XVI, 4.

de ce bien absolu dont nous retrouvons l'image dans le objets extérieurs. Cette connaissance, en s'éclaircissant prend la forme d'une réminiscence. La lyre appartenan à l'être aimé, dit Platon, réveille son souvenir chez celu qui aime; ainsi la beauté imparfaite nous fait songer à l beauté parfaite, et de même pour toutes les autres image des Idées.

Il y a donc, selon Ptaton, une communication de l'âm avec les Idées éternelles, communication qui devien moins intime à mesure que l'âme est davantage engagé dans la matière, à mesure que sa *chute* est plus pro fonde. Tomber dans un corps sensible, c'est, pour l'âme perdre le souvenir de la vie intelligible; se détacher d corps, c'est revenir à cette vie; connaître le vrai et aime le beau, c'est se souvenir d'avoir déjà vécu en relatio avec le monde des Idées, c'est se souvenir non seulemen de sa propre préexistence, mais de son éternité. L'exis tence avant la vie et l'existence après la vie ne sont qu les formes successives sous lesquelles, selon Platon, s manifeste l'âme éternelle, et la réminiscence n'est qu la conscience qu'elle a de soi [1].

Pourtant Platon semble avoir plutôt démontré jus qu'ici la préexistence de l'âme que son existence future aussi s'élève-t-il enfin de la considération du temps, soi présent, soit passé, soit à venir, à la considération d l'éternité. Envisageant l'âme elle-même « en son essenc la plus pure », qui est l'intelligence, il la place devant so objet le plus pur, qui est l'intelligible, et il se demande l rapport qui unit ces deux termes.

L'intelligence ne peut penser l'intelligible que si ell lui est analogue; car comment connaître ce dont on n trouverait pas en soi la moindre trace? La conformité d sujet à l'objet est la loi suprême de la connaissance, o plutôt la connaissance même. Raisonnons donc par ana

1. *Phédon*, ch. XVIII-XXIII.

logie de l'objet intelligible au sujet intelligent. L'objet, qui est la vérité même, est divin, simple et conséquemment indissoluble; car ce qui est simple ne peut se dissoudre et demeure identique à soi pendant l'éternité [1]. Si tel est l'objet pensé, tel aussi doit être, en une certaine mesure, le sujet pensant. Sans doute il y a en nous quelque chose d'analogue à la matière changeante : c'est notre corps avec tout ce qu'il introduit dans l'âme même. Mais par la pensée pure, par la contemplation de la pure vérité, nous nous dégageons de cette partie tournée vers le dehors; et l'âme, dans son intelligence, participe réellement à l'intelligible. Quand l'âme examine les choses par elle-même, alors elle se porte à ce qui est pur, éternel, immortel, immuable; elle y reste attachée comme étant de même nature; ses égarements cessent, et, en relation avec des choses qui sont toujours les mêmes, elle est toujours la même et participe en quelque sorte de la nature de son objet [2]. Ainsi, dans l'intuition rationnelle, la manière d'être de l'âme est identique à la manière d'être de l'Idée qu'elle contemple; or, comme c'est sa perfection, c'est aussi sa nature. La nature de l'âme est donc d'*être semblable à ce qui est divin, simple et indissoluble*. Penser l'éternité, en définitive, c'est avoir l'éternité en soi.

Telles sont les trois preuves, tirées de la nature de la science, par lesquelles Platon complète la pensée de Pythagore. La loi universelle qui préside à la métamorphose des contraires prouve la durée indéfinie de l'âme, image mobile de l'immobile éternité. La réminiscence prouve la préexistence de l'âme; enfin la pensée pure de toute considération de temps est la preuve d'une existence entièrement indépendante, et nous transporte de la sphère du temps dans celle de l'éternité.

1. *Phédon*, ch. XXIV-XXVIII.
2. *Ibid.*, p. 39.

III. — Preuve platonicienne par l'essence même de la vie.

Simmias et Cébès, anciens auditeurs de Pythagore, trouvaient dans les doctrines des pythagoriciens les plus récents des motifs d'objections à Socrate. Ce dernier, voyant qu'ils ne paraissaient pas convaincus par ses arguments, leur dit : « De quoi parlez-vous? Ne vous paraît-il point manquer quelque chose à nos preuves? » Simmias et Cébès n'osaient répondre, craignant d'être importuns et de lui faire des questions pénibles en cette dernière heure. « Avec quelle peine, s'écria Socrate, je persuaderai aux autres hommes que je ne prends point pour un malheur l'état où je me trouve, puisque je ne saurais vous le persuader à vous-même et que vous me croyez de plus difficile humeur en ce moment qu'auparavant! Vous me croyez donc bien inférieur aux cygnes pour ce qui regarde le pressentiment et la divination? Les cygnes, quand ils sentent qu'ils vont mourir, chantent encore mieux ce jour-là qu'ils n'ont jamais fait, dans la joie qu'ils ont d'aller trouver le dieu qu'ils servent. »

Simmias, enhardi, propose alors ses doutes. « Ne pourrait-on pas appliquer, Socrate, ton argument à la lyre elle-même et à ses cordes? l'harmonie d'une lyre est quelque chose d'invisible, d'immatériel, de très beau, de divin; la lyre et les cordes sont des corps, de la matière, des choses composées, terrestres et de nature mortelle. Et après qu'on aurait mis en pièces la lyre ou rompu les cordes, quelqu'un ne pourrait-il pas soutenir, par des raisonnements semblables aux tiens, qu'il faut nécessairement que cette harmonie subsiste et soit « immortelle [1]? »

Socrate fait plusieurs réponses à cette objection de Simmias : — D'abord, dit-il, l'harmonie de la lyre n'existe

1. *Phédon*, chap. xxxvi.

qu'après la lyre, tandis que l'âme préexiste à sa forme corporelle.

En second lieu, l'harmonie réside dans les éléments qui la produisent; elle ne diffère pas des choses dont elle est le rapport, et n'a aucune existence propre; tandis que l'âme sait et sent qu'elle a une existence à soi.

En troisième lieu, l'harmonie est susceptible de degrés, suivant qu'il y a plus ou moins d'accord dans les éléments dont elle résulte, et par là elle est essentiellement variable. Une âme, au contraire, n'est pas plus ou moins âme qu'une autre.

Quatrièmement, si l'âme, comme le croit Pythagore, est une harmonie, que sera la vertu? l'harmonie d'une harmonie; chose impossible. Que sera le vice? une harmonie privée d'harmonie; chose plus impossible encore. C'est donc là une hypothèse insoutenable.

Enfin l'harmonie ne fait qu'obéir aux éléments qui l'engendrent; elle en est le résultat passif. L'âme commande au corps qui la sert, et même, par sa volonté, elle entre en guerre avec lui. Étrange harmonie que celle qui lutte contre les éléments dont elle est le rapport et agit comme ferait un être réel! Non, l'âme n'est point un résultat, une collection, un nombre abstrait; elle est une cause active et motrice, elle est un nombre vivant qui se meut lui-même et qui meut le corps pour lui imprimer sa forme. L'âme n'est pas l'harmonie de la lyre; elle est l'invisible musicien qui en tire des sons plus ou moins mélodieux et qui peut même, s'il lui plaît, la briser.

Après Simmias, Cébès propose à son tour son objection[1]. En admettant, dit-il, que l'âme ait existé une ou plusieurs fois, et qu'elle soit autre chose qu'une harmonie, cela ne prouve pas encore qu'elle soit immortelle et qu'elle ne doive pas s'éteindre un jour après avoir animé

1. *Phédon*, ch. XXXVII.

plusieurs organismes, comme une flamme qui a donné toute sa chaleur.

Pour résoudre cette difficulté, Platon montre qu'il faut connaître plus à fond non pas les rapports de l'âme avec les autres êtres, soit intelligibles, soit sensibles, mais son essence même : sans cela, on ne saura jamais si cette essence ne cache pas en elle un germe de mort. En d'autres termes, il faut revenir aux Idées pour leur demander la certitude de la science ; il faut chercher ce qu'est l'âme dans son Idée même. Platon, après avoir parcouru les doctrines de ses prédécesseurs, nous amène ainsi enfin à sa théorie propre.

Pour mieux marquer les caractères essentiels de sa méthode et de sa doctrine, Platon met d'abord dans la bouche de Socrate le récit de diverses phases par lesquelles sa pensée propre s'est peu à peu développée. Nous voyons se succéder tour à tour, dans ce récit, l'explication ionienne du monde par les causes efficientes, l'explication socratique par les causes finales, et enfin l'explication purement platonicienne par les causes essentielles ou Idées.

« Il est incroyable, dit Socrate, quelle passion j'avais dans ma jeunesse pour cette science qu'on appelle la physique; car je trouvais admirable de savoir les causes de chaque chose, ce qui la fait naître, ce qui la fait mourir, ce qui la fait être... Je portais ma curiosité jusqu'aux cieux et jusqu'aux abîmes de la terre pour savoir ce qui produit tous les phénomènes... A la fin, je me trouvai aussi malhabile qu'on le puisse être dans toutes ces recherches. » Socrate s'était aperçu, en effet, que la physique étudie seulement les conditions sans lesquelles un phénomène ne pourrait se produire, mais non les vraies causes de ce phénomène. « Enfin, ayant entendu quelqu'un lire, dans un livre qu'il disait être d'Anaxagore, que la cause et la loi de toutes choses est l'intelligence, j'en fus ravi. Il me parut admirable que l'intelligence fût la

cause de tout, car je pensai que l'intelligence, ayant disposé toutes choses, les avait arrangées pour le mieux. Si quelqu'un veut savoir la cause de chaque chose, ce qui fait qu'elle naît et qu'elle périt, il n'a qu'à chercher la meilleure manière dont elle puisse être. » Socrate indique ainsi « le principe du meilleur », c'est-à-dire le principe des causes finales, dont il veut substituer la recherche à celle des causes mécaniques. « Je pris donc les livres d'Anaxagore, continue Socrate; mais quelle ne fut pas ma déception! Je vis un homme qui ne faisait intervenir en rien l'intelligence et qui ne donnait aucune raison de l'ordre des choses, mais qui, à l'intelligence, substituait l'éther, l'air et l'eau. Il me sembla parler comme quelqu'un qui dirait : « Socrate fait par l'intelligence tout ce « qu'il fait », et qui ensuite, voulant rendre raison de chaque chose que je fais, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis assis ici sur mon lit, parce que mon corps est composé d'os et de nerfs... au lieu de dire que, les Athéniens ayant trouvé meilleur pour eux de me condamner à mort, j'ai trouvé meilleur pour moi d'être assis sur ce lit et d'attendre tranquillement la mort qui m'est imposée... Que l'on dise que, si je n'avais ni os ni nerfs, je ne pourrais faire ce que je jugerais à propos, à la bonne heure. Mais dire que ces os et ces nerfs sont la cause de ce que je fais, et non pas le choix du meilleur, c'est ne pouvoir pas faire cette différence qu'autre est la cause, et autre la condition sans laquelle la cause ne serait jamais cause [1]. » La condition de l'action est toute mécanique, la raison de l'action est toute morale.

Le ton de ce récit indique qu'il a une valeur historique et qu'il représente avec exactitude la révolution opérée dans l'esprit de Socrate par la lecture d'Anaxagore.

Après avoir ainsi déterminé le point de vue propre à Socrate, Platon laisse entrevoir le point de vue nouveau

1. *Phédon,* ch. XLV-XLVIII.

auquel lui-même s'est placé. Les Ioniens avaient insisté sur les causes mécaniques de l'universelle « génération », qui fait partout succéder la vie visible à la mort visible; Socrate avait montré que cette génération universelle, et en particulier la vie et la mort, a sa cause finale dans le bien; Platon ajoute que le bien est non seulement la fin, mais la cause essentielle de toutes les choses qui se succèdent dans le temps. Le bien ou la perfection, en se communiquant aux objets qui en participent, leur donne une essence. Les divers aspects du bien, en tant que participable par des objets divers, constituent les diverses Idées [1]. Ainsi le Beau en soi, le Vrai en soi, le Saint en soi, la Grandeur en soi, sont les formes éternelles de la perfection auxquelles ressemblent, comme à des modèles, les objets vrais, beaux, saints, grands. Ce sont les Idées qui donnent aux objets l'intelligibilité avec l'être [2].

La loi des Idées éternelles et immuables, selon le *Phédon*, c'est l'identité avec elles-mêmes, qui fait que chacune exclut l'Idée contradictoire. Ainsi, dit Socrate, le pair, considéré en soi, exclut l'impair. Une loi analogue régit les objets particuliers qui participent aux Idées. C'est de leur participation aux Idées que ces objets reçoivent leur essence; et de même qu'une Idée ne peut admettre en soi son contraire, de même tout ce dont elle fait l'essence exclut la forme contraire à cette essence : par exemple, comme l'unité en soi exclut la dualité en soi, de même tout ce dont l'unité fait l'essence, par exemple l'*impair*, ne pourra recevoir la forme de la dualité et devenir pair [3].

Or quelle est l'Idée à laquelle la vie participe et qui fait son essence; en d'autres termes, quel est le principe de la vie? N'est-ce pas l'âme? « L'âme, en effet, dit Platon, apporte la vie partout où elle entre. »

1. Voy. notre *Introduction au VIIe livre de la République.*
2. *Phédon,* ch. XLX et suiv.
3. *Phédon,* ch. XLIX et suiv.

L'Idée de l'âme exclut donc l'Idée de mort; et comme toute âme particulière tient son essence même de sa participation à cette Idée, toute âme exclut la mort. Dire que l'âme est mortelle, c'est aussi contradictoire aux yeux de Platon que de dire : le nombre trois est pair.

Ce raisonnement subtil du *Phédon* n'a pas toujours été bien compris. Ce qui peut ici induire en erreur, c'est que, d'après la doctrine habituelle de Platon, une chose peut participer à la fois à deux contraires. Mais, il ne faut pas l'oublier, cela n'est vrai que des qualités de cette chose, non de son essence. L'âme, par exemple, peut être bonne ou mauvaise, belle ou laide, parce que toutes ces choses ne constituent pas son essence même; mais elle ne peut être *périssable*, parce que son essence est la *vie*. S'il n'y a pas de contradiction à dire : l'âme est bonne ou mauvaise, belle ou laide, il y en a une à dire : l'âme, dont l'essence est la vie, est mortelle.

Platon en conclut que, pour celui qui remonte à l'Idée ou à l'essence des choses, la vie est essentielle à l'âme. La mort sensible et la vie sensible ne font qu'exprimer par leur succession perpétuelle l'éternité de la vie intelligible, c'est-à-dire de la vie divine dont nos âmes elles-mêmes sont la participation. Nous sommes immortels dans notre Idée.

Du reste, cette participation à la vie éternelle admet des degrés, selon Platon : celui dont l'âme est plus pure, plus voisine du bien, plus semblable à son Idée, celui-là vit davantage de la vie éternelle; au contraire, plus l'âme se rapproche de la matière et se confond avec les choses sensibles, moins elle emporte avec elle de ces richesses qui ne sauraient périr.

Les arguments qui précèdent ont un caractère tout métaphysique : ils sont des applications diverses de la théorie des Idées, et considèrent les choses dans leur essence même. C'est beaucoup moins à la conscience qu'à la raison que les preuves du *Phédon* sont empruntées. Si

Platon parle de la simplicité et de l'identité de l'âme, il entend moins par là la simplicité, l'identité de la conscience personnelle, que celle de la raison, qui a un caractère presque impersonnel. S'il s'appuie sur la notion de la science et de la réminiscence, c'est pour nous montrer la raison antérieure et supérieure aux corps qu'elle anime, et portant en elle-même l'éternelle vérité. S'il décrit le mouvement des contraires, qui fait succéder la vie à la mort, la mort à la vie, c'est qu'il conçoit la contradiction comme la loi métaphysique du monde sensible, et le mouvement comme un trait d'union entre deux Idées opposées. Quand enfin il s'efforce de pénétrer dans l'essence la plus intime de l'âme, c'est par le principe métaphysique de l'exclusion des contraires au sein de l'essence idéale. Vivre et se mouvoir sans cesse lui paraît la définition même de l'âme; mais c'est là encore une spéculation toute métaphysique sur les rapports de la génération mobile avec ses principes immuables. La conclusion de tous ces arguments, c'est que l'âme est indestructible dans l'unité de son essence et dans ses fonctions essentielles; mais l'est-elle dans sa personnalité? Platon nous a prouvé l'éternité de la raison, qui est plutôt universelle qu'individuelle, et de l'activité motrice, qui est pour lui identique à l'intelligence, parce que la pensée est un mouvement spontané; il y a donc en nous une raison impérissable et une source intarissable de changements; mais ces changements mêmes ne doivent-ils pas nous inquieter? sommes-nous bien sûrs de conserver notre personnalité propre au milieu des métamorphoses de la vie universelle? Platon ne dit-il pas lui-même, dans le *Timée*, qu'une de nos âmes est mortelle, celle qui comprend le θυμός et le τὸ ἐπιθυμητικόν, et que l'âme céleste seule ne l'est pas, parce qu'elle est raisonnable, parce qu'elle est la raison même? Mais, encore une fois, ma raison est-elle moi-même, et suffit-il qu'elle subsiste pour que mon individualité et ma personnalité subsistent également?

On le voit, Platon ne séparait pas ou ne distinguait pas la raison de la conscience, comme le font beaucoup de modernes. Selon lui, plus on est raisonnable, plus on a conscience de soi et de son éternité. L'âme rentre peu à peu dans son Idée par la vertu, et son Idée, au fond, c'est son essence même, qui n'est pas loin d'elle, mais en elle. En un mot, la vie raisonnable est pour Platon identique à la vie vertueuse, à la vie éternelle.

Demande-t-on comment, d'après cette doctrine, s'accomplit l'expiation ou la récompense? Platon répondra qu'elle s'accomplit dans l'âme même, et par l'âme même : être juste, c'est porter en soi, avec la justice, l'ordre éternel, l'ordre divin, la divinité même. Est-il besoin d'une autre récompense? L'être qui est en possession de sa propre essence n'est-il pas en possession de son vrai bien?

Dans le mythe du *Gorgias*, Platon présente l'expiation sous une forme symbolique. L'âme doit être punie ou récompensée selon ses œuvres, et la justice humaine est incapable d'accomplir entièrement la loi de l'expiation. Les juges de la terre, revêtus d'un corps, jugent des âmes également revêtues de leurs corps, et les jugent trop souvent d'après leur enveloppe extérieure. Il faut une autre justice; il faut une âme qui s'adresse à l'âme face à face, sans intermédiaires, et prononce sa condamnation ou son absolution par un décret infaillible : l'Ame divine [1].

C'est l'habitude de Platon d'ajouter à ses doctrines métaphysiques des mythes poétiques. Presque tous les mythes platoniciens ont rapport à la destinée et à l'éternité des âmes, parce que c'est la question la plus obscure de la philosophie, et que, d'autre part, ces mythes faisaient le fond des mystères et des traditions religieuses. Platon s'empare de ces traditions orientales et y ajoute

1. Voy. le mythe du *Gorgias*.

tous les caprices de son imagination. Tantôt il nous fait parcourir les périodes circulaires de la *grande année*, au bout de laquelle tout recommence dans le même ordre, de la même manière, à des intervalles égaux, et ainsi à l'infini, pendant l'éternité; tantôt il nous montre les âmes des méchants soumises à des transformations qui sont des supplices, mais finissant par revenir à l'existence et à la dignité de leur premier état, εἰς τὸ τῆς πρώτης καὶ ἀρίστης ἕξεως (*Tim.*, 42); d'où l'on peut conclure que toutes les âmes retrouveront enfin leur pureté primitive et que le mal sera définitivement vaincu par le Bien [1].

Ce qui domine tous ces mythes, c'est l'idée d'une Providence vigilante rendant à chacun selon ses œuvres, disposant toutes les parties de l'univers dans l'ordre le plus propre à la perfection de l'ensemble. Lorsque Platon aperçoit ainsi toutes choses dans l'universel, il ne voit plus partout que le triomphe complet de l'Idée intelligible au sein du monde sensible : le mal s'est évanoui dans le bien, le non-être dans l'être, la matière dans la pensée, l'ombre dans la pure lumière; la Providence est absoute, « Dieu est innocent ».

Le mythe du *Phédon*, en particulier, nous montre les destinées de l'âme s'accomplissant dans les diverses régions de la terre, et la terre semble ici le symbole du monde entier. Selon que l'âme est plus ou moins pure, elle s'élève plus ou moins vers les régions supérieures où règne la « pureté », c'est-à-dire vers le monde des Idées. L'âme impure, au contraire, retombe dans la partie la plus basse, dans le torrent de la « génération », que représentent symboliquement les fleuves sombres du Tartare aux ondes mêlées de pleurs.

1. *Phædr.*, 257, a; 248, d. *Crat.*, 54, 103, a. *Phæd.*, 84, a, 107, 113. *Gorg.*, 526, c. *Repub.*, 303, c, 608. *Leg.*, 903, 959. *Meno*, 81. *Tim.*, 42, 90. *Pol.*, 471.

Après avoir entendu le récit mythologique de Sorate, Criton, voyant que l'heure fatale approche, lui emande : « Comment t'ensevelirons-nous? »

— Comme il vous plaira, répond Socrate, si toutefois ous pouvez me saisir et que je ne vous échappe pas ; » et n même temps, nous regardant avec un sourire doux et alme : « Je ne saurais venir à bout, mes amis, de peruader à Criton que Socrate est celui qui s'entretient préentement avec vous et qui dispose toutes les parties de on discours; il s'imagine toujours que je suis celui qu'il a voir mort tout à l'heure, et il me demande comment veux être enseveli. Tout ce long discours que je viens e faire pour vous prouver que, dès que j'aurai bu le oison, je ne demeurerai plus avec vous, mais que je vous uitterai pour aller jouir de la félicité des bienheureux, out ce que j'ai dit pour votre consolation et pour la ienne, est, à ce qu'il paraît, autant de perdu à son égard. oyez donc mes cautions auprès de Criton, mais d'une anière toute contraire à celle dont il a voulu être ma aution après des juges; car il a répondu pour moi que je e m'en irais point. Répondez pour moi que je ne serai as plus tôt mort que je m'en irai, afin que le pauvre Criton upporte plus facilement les choses, qu'en voyant brûler u mettre en terre mon corps il ne gémisse pas sur moi omme si je souffrais de grands maux, et qu'il ne dise pas mes funérailles qu'il expose Socrate, qu'il emporte ocrate, qu'il ensevelit Socrate; car il faut que tu saches, on cher Criton, que s'exprimer ainsi improprement 'est pas seulement inconvenant en soi, mais que c'est, en utre, une sorte de mal que l'on fait aux âmes. Il faut voir plus de courage, et dire que tu enterres mon corps. nterre-le, du reste, comme il te plaira et de la manière ui te paraîtra la plus conforme aux usages. »

Ainsi se trouve appliquée, dans cette admirable réponse, ute la doctrine de l'immortalité dont Socrate vient de ire l'exposition.

Les dernières paroles de Socrate furent, d'après Platon : « Nous devons un coq à Esculape ; n'oublie pas, Criton, d'acquitter cette dette. » Paroles qui semblent une allusion symbolique à la mort, cette guérison de la vie.

N. B. — Nous n'avons pas posé la question de l'ésotérisme de Platon ; l'analyse qui précède l'a suffisamment résolue. A quoi bon supposer des doctrines secrètes, contraires aux doctrines écrites, quand celles-ci ont déjà tant de profondeur et d'unité ? — Platon a dû avoir, sans aucun doute, un enseignement oral plus explicite et plus scientifique que ses Dialogues ; mais est-ce une raison pour croire que cet enseignement ait été *opposé* aux Dialogues ? Nous avons nous-même parlé de l'*exotérisme* du *Timée*, mais nous n'entendons par là aucun mystère. La forme du *Timée* est plus allégorique et plus pythagorique, parce que c'est un pythagoricien qui parle ; comme la forme du *Parménide* est plus éléatique, parce que le héros est Parménide lui-même ; voilà tout.

LIVRE XII

LES ÉLÉMENTS DE LA THÉORIE DES IDÉES AVANT PLATON

CHAPITRE PREMIER

LE PRINCIPE DE LA MATIÈRE INDÉFINIE
LES IONIENS — HÉRACLITE

Comment les Ioniens occupent le premier degré de la dialectique. — Double aspect des fonctions matérielles : génération et nutrition. — I. ECOLE DYNAMISTE DE MILET. HÉRACLITE. — La génération sensible; le mouvement. Alternative des contraires; identité de l'être et du non-être dans le devenir. — L'intelligence universelle; l'intelligence humaine. — Ce que Platon doit à Héraclite; idée de la génération et de son rapport au *temps*. — II. ÉCOLE MÉCANISTE D'ABDÈRE. — La nutrition universelle. — Réduction de la matière, par la divisibilité, à une pluralité indéfinie dans l'*espace*. La matière première du *Timée*, lieu de la génération.

Le point de départ de la théorie des Idées est la considération du monde sensible; ce fut aussi le point de départ de la philosophie : l'histoire considérée dans un esprit platonicien est une dialectique vivante, qui reproduit dans la succession de ses périodes les progrès de la pensée philosophique.

Les Ioniens, aux yeux de Platon, demeurent comme enfermés dans la caverne des sens, et ne font que soupçonner la lumière de l'intelligence qui éclaire le monde

immatériel. Ils cherchent parmi les phénomènes sensibles ceux qui paraissent les plus propres à expliquer tous les autres, les plus semblables à des *principes;* or il est deux phénomènes qui attirent surtout les regards à cause de leur importance : la *génération* des êtres animés et leur *nutrition*. Ces grands phénomènes sont tous deux des mouvements : l'un semble le développement dynamique d'un germe, l'autre semble une agrégation mécanique de parties. Entre les deux, la pensée des Ioniens hésite : où est le secret des choses? est-ce dans la génération ou dans la nutrition? Laquelle des deux est le principe, laquelle est la conséquence? Si toutes choses paraissent provenir d'un germe, d'autre part le germe lui-même a besoin d'être nourri et de s'agréger les éléments qui le feront croître. Encore une fois, est-ce la génération qui produit la nutrition; ou, au contraire, est-ce la nutrition qui produit la génération? La *force* évolutive est-elle le principe ou la résultante du *mécanisme* des parties? Les Ioniens de Milet donnent la prééminence à la génération; ceux d'Abdère, et plus tard Anaxagore et Archélaüs, semblent avoir été surtout frappés par le phénomène de la nutrition [1].

I. Pour l'école de Milet, toutes choses s'expliquent par la dilatation ou la condensation d'un germe primordial, d'une force expansive et motrice qui engendre la diversité des choses. Des muettes et obscures profondeurs de l'élément universel, où dorment confondus les contraires, sort, par une expansion divine, le torrent de la *génération*. Mais ici encore il y avait plusieurs conceptions possibles du premier principe. Tout germe animé exige, pour son développement, l'eau, l'air et la chaleur;

1. L'idée du *germe*, propre aux Milésiens, a été remarquée mais on n'a pas vu l'idée de la nutrition dans l'autre école Voy. Aristote, *Métaphys.*, I, et *Traité de l'âme*. Voy. surtout un remarquable passage de Plutarque, *Placit. ph.*, I, 3.

De ces trois conditions, quelle est la plus primitive? Chacune, à son tour, est élevée au rang de cause première. L'élément générateur, avec le temps et le progrès dialectique de l'abstraction, se subtilise et se spiritualise de plus en plus. C'est l'eau, puis l'air, puis le feu. La notion de la matière visible ou *génération* se rapproche peu à peu de la notion de la matière invisible, pure et sans forme, dont Platon devait faire le *réceptacle* de la génération. Le caractère abstrait et mathématique de cette matière la fait appeler l'*indéfini* (τὸ ἄπειρον). Dès lors, comment expliquer le monde avec cette chose vide, stérile et comme morte? Ne faut-il pas, d'une manière ou d'une autre, y placer l'intelligence pour la féconder. A mesure que l'école de Milet devait approfondir l'idée de la matière pour la ramener de plus en plus à la simple virtualité, à mesure aussi devait se préciser la notion d'une intelligence active et motrice.

On attribue à Thalès lui-même la conception vague d'une intelligence *qui parcourt l'onde avec rapidité* [1]; il considère l'âme comme un principe de mouvement, mais il ne la sépare point de l'élément humide [2]. Diogène, contemporain d'Héraclite et d'Anaxagore [3], en a une idée plus nette. « L'âme est de l'air. L'air est à la fois le principe des corps et le plus subtil d'entre eux. De là vient que l'âme a la double puissance de connaître et de mouvoir. En tant que formée du corps le plus subtil, elle meut; en tant que principe, elle connaît [4]. » L'air, principe de la vie universelle, est donc intelligent. « Comment, sans une pensée régulatrice, toutes choses auraient-elles leur mesure, l'hiver et l'été, la nuit et le jour, la

1. Diog. L., I, 35; Stobée, *Ecl. phys.*, XI, 93.
2. Arist., *De an.*, I, II, 22.
3. Grote, *Plato*, I, 63; Pauzerbreter, *Fragm. Diog. Apoll.*, c. 12-18 (Leipzig, 1838); Simplicius : Arist., *Phys.*, 6, a. Σχεδὸν νεώτατος.
4. *De an.*, id., 23. Platon considère aussi la pensée et le mouvement comme les actes essentiels de l'âme.

pluie et les vents [1] ? » L'air animé et intelligent, respiré par l'homme, lui donne son âme et son intelligence [2]. L'air le plus subtil et le plus chaud est celui qui anime l'homme ; de là notre supériorité [3].

Cet élément de la chaleur répandu dans l'air par Diogène, Héraclite l'en séparait et en faisait un principe nouveau : le feu [4]. Mais c'est un feu invisible et vivant qui détruit et renouvelle toutes choses, un écoulement perpétuel (ῥοή) soumis aux lois inflexibles de la nécessité (εἱμαρμένη). Le repos n'est qu'une apparence : la flamme d'une lampe semble immobile, et cependant elle n'est qu'un mouvement sans fin de particules, qui en un même instant brillent et s'éteignent [5].

Parmi les philosophes de l'école de Milet, Héraclite est celui dont Platon a le plus fortement ressenti l'influence. Il lui a emprunté sa conception du monde sensible. « Platon, dit Aristote, s'était familiarisé dès sa jeunesse, dans le commerce de Cratyle, avec cette opinion d'Héraclite que tous les objets sensibles sont dans un écoulement perpétuel, et qu'il n'y a point de science possible de ces objets. Plus tard il conserva la même opinion [6]. » Le *Théétète* est consacré tout entier au développement de l'Héraclitéisme et de ses conséquences, si bien résumées par Platon dans cette formule : « Rien n'est, mais tout devient [7]. » Héraclite a écrit lui-même, au témoignage de Platon : « Tout marche, et rien ne demeure [8]. »

1. Simplic., *Phys.*, 32, b; 33, a.
2. *Ibid.*
3. Plut., *De plac.*, V, 20.
4. Diog., IX; Stob., 916; Clément d'Alex., *Pæd.*, II, 196. Sur Héraclite, voy. Zeller, *Ph. der Gr.*, I, 450-496; Marbach, *Gesch. P.* 46, et Lassalle, *Die Phil. Heracleitos des Dunklen.* — Cf. Hegel, *Leçons sur l'hist. de la Phil.*, XIII, 330, sqq.
5. Cette comparaison frappante se trouve dans Grégoire de Nysse (cité par Lassalle, I, 28).
6. Arist., *Mét.*, I, VI.
7. *Théét.*, 152.
8. *Cratyle*, 402, a.

La formule logique et métaphysique de l'Héraclitéisme, qui ne put manquer de frapper vivement Platon, était l'universelle contradiction (ἐναντιότης) et l'unité des contraires, y compris celle de l'être et du non-être. « Nous sommes et ne sommes pas, disait Héraclite; nous descendons et ne descendons pas dans le même fleuve [1]. » — « C'est encore ce que nous lisons dans l'obscur Héraclite : unis tout et non tout, ce qui se joint et ce qui se sépare, le consonant et le dissonant; et fais de tout un et d'un tout [2]. » C'est à Héraclite que Platon fait allusion dans le *Sophiste* [3], quand il parle de ces Muses qui nous montrent toutes choses *se réunissant en se séparant* (διαφερόμενον ἀεὶ συμφέρεται). Il le cite, dans le *Banquet*, comme faisant dériver l'harmonie de l'opposition de l'unité avec elle-même; « tout, ajoute-t-il, en se divisant se réunit, comme l'harmonie de l'archet et de la lyre [4] ». Enfin, la description du *devenir* comme identification des contraires, que contient la troisième thèse du *Parménide*, semble inspirée par Héraclite. Platon, lui aussi, se représente la génération sensible comme un *écoulement* ayant pour forme l'*opposition* et pour loi la *nécessité* [5].

1. Ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἰμέν τε καὶ οὐκ εἰμέν. — V. Heracl., *Alleg.*, ap. Schleiermacher (*Heracleitos,* 529).

2. « Συναψείας οὖλα καὶ οὐχὶ οὖλα, συμφερόμενον καὶ διαφερόμενον, συνᾷδον καὶ διᾷδον, καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα. » Arist., *De mundo*, 396, d.

3. 242, d.

4. Διαφερόμενα ἀεὶ συμφέρεσθαι. *Conv.*, 187, a. — Cf. Arist., *Mét.*, 8, p. 1155; Stob., *Phys.*, I, 58.

5. Hegel reconnaît avec raison chez Héraclite son principe de l'identité de l'être et du non-être dans le devenir. « L'être n'est pas plus que le non-être (οὐδὲν μᾶλλον τὸ ὄν τοῦ μὴ ὄντος ἐστί), » disait Héraclite. — « La philosophie d'Héraclite, ajoute Hegel, n'est pas seulement de l'histoire; elle subsiste dans son principe et se retrouve dans ma Logique. » (*Leç. sur la Ph. de l'hist.*, t. XIII, 334.) En arrivant à Héraclite, Hegel s'écrie : Terre! terre! — Le sujet et l'objet, dit-il encore à propos d'Héraclite, diffèrent, mais sont néanmoins identiques en ce que

Il accepte tout ce que son devancier avait dit de positif et l'applique au monde sensible. Il reconnaît que, pour qu'il y ait accord (συμφερόμενον), il faut qu'il y ait en même temps différence (διαφερόμενον) ; mais il ajoute que la différence doit être ramenée à l'unité par un principe supérieur, *un* lui-même. Dans ce principe l'unité est réelle et la multiplicité idéale, tandis que le monde sensible est réellement multiple et idéalement un, comme l'avait vu Héraclite, dont le seul tort est d'être incomplet.

D'ailleurs, Héraclite sentait lui-même l'insuffisance de la matière indéfinie et la nécessité d'un principe supérieur. Une phrase d'Aristote, dont le sens est très controversé, semble indiquer que le philosophe ionien admettait je ne sais quelle substance immuable d'où procèdent tous les changements ; mais il semble qu'il ait voulu désigner par là la matière indéterminée et non une réelle substance [1]. Ce qui se rapproche davantage de l'idée d'un principe absolu, c'est la conception de la pensée immanente aux choses (τό ξυνόν, τό περιέχον). Le feu divin a pour attribut essentiel l'intelligence [2] ; il est la raison universelle (κοινὸν λόγον καὶ θεῖον) [3]. Nous ne faisons que participer à cette raison commune : « L'homme (en tant qu'homme) ne connaît pas ; cette faculté n'appartient

chacun est *l'autre de l'autre* et qu'ils sont *l'un pour l'autre* et *l'un par l'autre ;* le sujet n'est quelque chose qu'en devenant objet, et l'objet qu'en devenant sujet. Telle est la relativité conçue par Héraclite. — On reconnaît les souvenirs du *Parménide* et du *Théétète.*

1. Ἓν δέ τι μόνον ὑπομένειν, ἐξ οὗ ταῦτα πάντα μετασχηματίζεσθαι πέφυκε. *De Cœlo*, 298, b. Voy. une discussion approfondie de ce passage dans Lassalle (II, 21, 39, 40). Lassalle n'y voit qu'une « puissance non sensible, *eine unsinnliche Potenz*, une loi universelle et purement idéale, *die reine Idee des Werdens sellbst* » (24, 25). Du reste, Lassalle interprète tout du point de vue hégélien.

2. Stob., *Ecl.*, I, 500. Orig., *C. Cels.*, VI, 196.

3. Sextus, *Adv. Math.*, VII, 129.

qu'au principe divin [1]. » « L'homme n'est pas un être raisonnable; il n'y a d'intelligent que le principe qui enveloppe tout [2]. » « C'est donc auprès de la divinité que l'homme s'instruit, comme l'enfant auprès de l'homme [3]. » Le feu, étant le plus subtil des éléments, occupe la région du monde la plus élevée : mais, dans ses perpétuelles métamorphoses, son essence devient de moins en moins pure ; il tombe dans les régions moyennes et arrive jusqu'à la terre, demeure de l'homme [4]. Notre âme est une étincelle du feu divin [5]; c'est la respiration qui l'entretient [6] et qui nous met en communication avec l'*atmosphère universelle* [7]; mais qu'est-ce que cette étincelle en comparaison de la vraie intelligence? « Le plus beau singe est affreux, comparé à l'homme, disait Héraclite d'après Platon [8], mais l'homme le plus sage n'est qu'un singe, comparé à Dieu. » — « Les opinions humaines ne sont que des jeux d'enfant [9]. » — « Les yeux et les oreilles sont les témoins grossiers des hommes qui ont une âme informe et livrée à la matière [10]. » En effet, tout est mobile et relatif dans les données de nos sens ; la sensation n'est qu'un rapport variable entre deux termes variables. « Conçois, dit Platon interprétant Héraclite, que ce que tu appelles couleur blanche n'est point quelque chose qui existe hors de tes yeux, ni dans tes yeux ; ne lui assigne même aucun lieu déterminé, parce qu'ainsi elle aurait un rang marqué, une existence fixe, et ne serait plus en voie de génération... Il faut se former la

1. Orig., *C. Cels.*, VI, 698.
2. Sext., *Adv. Math.*, VIII, 286.
3. Orig., *id.*
4. Diog., IX.
5. Plut., *Is. et Os.*, 76.
6. *De An.*, I, 11.
7. Sextus, *id.*, VII, 129.
8. *Hipp. maj.*, loc. cit.
9. Stob., *Ecl.*, II, 12.
10. Sext., VII, 126.

même idée de toutes les autres qualités [1]. » Héraclite aboutissait donc nécessairement à la mobilité et à la vanité de la science humaine, en tant qu'humaine. Il ne semble pas avoir prétendu, comme son disciple Protagoras, que l'homme est la mesure de toutes choses. Il croyait au contraire qu'il faut « suivre la raison commune (ἕπεσθαι τῷ ξυνῷ) », que la sagesse est « la recherche du mode de distribution du Tout ». — « Quand nous participons à la pensée du Tout, nous sommes dans le vrai; quand nous avons des opinions propres, nous sommes dans le faux [2]. » Héraclite aspire donc déjà à l'universel; mais, comme il ne le rencontre nulle part, il croit que pour nous, en définitive, chaque chose est et n'est pas, est bonne et n'est pas bonne [3].

Ainsi, avec Héraclite, la philosophie ionienne sent son impuissance; d'abord enivrée d'elle-même dans son premier essor, elle commence à savoir qu'elle ne sait rien. L'*objectif*, si ardemment cherché, se perd dans la mobilité universelle des choses; et le *sujet* pensant se met à douter de ses forces. Nos moyens de connaissance, mobiles comme leurs objets, s'enfuient et passent avec eux.

L'école dynamiste de Milet finit donc par détruire elle-même le principe matériel qu'elle avait placé à l'origine des choses, et elle y substitue peu à peu une vague divinité, l'*intelligence*, qu'elle ne sépare pas nettement de l'univers. Tout est génération, disait-elle; et elle est forcée bientôt d'ajouter : tout *meurt;* car la génération et la mort s'appellent mutuellement. A la vue de ce flot qui emporte les choses, Héraclite s'attriste; en lui s'élève comme un soupir mélancolique vers un principe immuable, vaguement entrevu. Platon répondra : — Tout passe, excepté l'objet de ma pensée ou l'Idée.

1. *Théét.*, 180, sqq. Voy. t. I, p. 22.
2. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VII, 133.
3. Arist., *Mét.*, III, 8, 1012, b; *Topic.*, VIII, 155, b. Ἀγαθὸν καὶ κακὸν εἶναι ταὐτὸν, καθάπερ Ἡράκλειτός φησιν.

II. L'école d'Abdère est profondément mécaniste. Qu'est-ce que la vie? une agrégation de particules par la nutrition; qu'est-ce que l'existence en général? une agrégation analogue, une sorte de nutrition universelle. Il ne naît rien de nouveau, l'apparence seule change. Les mêmes éléments ont toujours existé en acte, ils se combinent seulement et s'assimilent de diverses manières. La *génération* n'existe donc pas; le germe qui paraît naître et se développer ne fait que se nourrir et s'accroître par une juxtaposition de parties [1]. Telle est la conception préparée par Anaximandre, développée par Anaxagore et Archélaüs, poussée à l'extrême par Leucippe et Démocrite. Les *Mécanistes*, procédant par raisonnements abstraits et mathématiques, finissent par réduire, eux aussi, la matière à une abstraction, comme les Ioniens de Milet. Ce n'est plus comme tout à l'heure la virtualité pure; mais, divisée et subdivisée à l'infini dans le vide de l'espace, la matière prétendue actuelle semble fuir devant les sens, devant l'imagination, devant la raison, pour se confondre enfin avec le vide lui-même : elle redevient cette multiplicité indéfinie et insaisissable à laquelle la pensée d'Héraclite essayait en vain de se rattacher, et que Platon, dans le *Timée*, confondra avec l'espace [2].

Aussi la doctrine mécaniste, si éloignée en apparence du spiritualisme, devait en provoquer la première apparition bien plus encore que la doctrine milésienne. Celle-ci, faisant procéder le monde d'un principe actif et vivant, accueillait sans trop d'embarras l'intelligence et la plaçait parmi les attributs de l'universel principe. Mais l'école mécaniste, enlevant la vie à la matière et la réduisant à des atomes ou à des homœoméries géométriques, ne pouvait admettre l'intelligence dans son système sans une

1. Plut., *De pl.*, V, 19; Diod. Sic., I, 7.

2. C'est l'idée du temps et du devenir qui domine dans l'école de Milet; c'est l'idée de l'espace et des rapports géométriques qui domine dans l'école d'Abdère.

contradiction choquante. Il fallait donc ou la nier ou l'affirmer à part de la matière, comme va le faire Anaxagore.

Platon semble avoir dédaigné les atomistes [1], tandis qu'il admire et reproduit en partie Héraclite. La physique empiriste, en effet, peut seule voir partout des éléments immuables de leur nature, se combinant de diverses manières et formant chacun une individualité absolue. La physique spéculative, au contraire, considère la nature comme un mouvement progressif, comme une dialectique vivante, comme un travail continu de transformation infinie, conformément à la pensée d'Héraclite. Mais ni les Milésiens ni les Abdéritains n'ont aperçu ce qu'il y a d'immuable au-dessus des phénomènes, et ce qui seul mérite le nom d'être.

En résumé, par le progrès de la philosophie ionienne, la notion de matière développe tout ce que Platon y distinguera dans le *Timée* :

1° La *génération* ou matière visible, dont le caractère principal est le mouvement et le devenir dans le temps : Ἡ γένεσις.

2° La matière invisible, mathématique et abstraite, analogue à l'espace : Ἡ χώρα.

Pluralité indéfinie, mobilité, divisibilité dans le temps et dans l'espace : telles sont les principales propriétés du principe matériel, que Platon réduira à une seule : la multiplicité infinie.

1. Voy. dans le *Sophiste* ce qu'il dit de leur matérialisme grossier.

CHAPITRE II

LE PRINCIPE DE L'INTELLIGENCE — ANAXAGORE

I. La matière. Le phénomène de la nutrition. Le mélange universel ; les infinis qui s'enveloppent. Les homœoméries. Comment tout est dans tout. — Comparaison avec le chaos idéal du *Timée*. — II. L'intelligence universelle, âme motrice du monde. Sa simplicité sans mélange. Comparaison avec l'Idée de Platon. L'Intelligence est-elle immatérielle et personnelle. — III. Les intelligences particulières. Comment elles participent à l'Intelligence universelle. Caractère relatif des phénomènes sensibles et des sensations.

Avant Anaxagore, l'Intelligence n'avait été considérée que comme un simple attribut; Anaxagore en fit un principe. Avec lui, l'unité panthéistique de la substance se brise pour ainsi dire et se sépare en deux éléments distincts : d'un côté la matière, de l'autre l'Intelligence. C'est un dualisme encore vague, tout à la fois inférieur et supérieur au panthéisme primitif.

I. Le *Timée* de Platon est déjà en germe dans Anaxagore; mais ce qui ne sera pour Platon qu'une abstraction ou un symbole — le chaos — semble être pour Anaxagore une vérité. « Voyant que tout vient de tout et que les contraires naissent des contraires, il disait qu'il y avait mélange de toutes choses [1]. » Le *Traité de la Nature*

1. Arist., *Phys.*, III, 4.

commençait comme le *Timée* par la description du mélange primitif. « Toutes choses étaient confondues, *infinies en nombre et en petitesse*, et rien n'était visible [1]. » Cependant toutes choses existaient déjà. « Car rien ne naît ni ne périt; il n'y a que réunion et séparation des éléments existants, et on pourrait dire avec raison que la naissance est une agrégation, la mort une séparation [2]. » C'est le phénomène de la nutrition, on ne l'a pas assez remarqué, qui suggéra à Anaxagore son hypothèse des formes multiples de matière, réelles quoique latentes. Le pain, l'eau, le vin, que nous mangeons et buvons, nourrissent toutes les différentes parties de notre corps, sang, os, chair, muscles, nerfs, veines, poils, cheveux, etc. [3]. L'aliment nutritif doit donc contenir en lui-même différentes matières de la même nature que tous ces tissus ou organes et renfermant les mêmes parties (ὁμοιομέρεια) : bien que nous ne puissions voir ces diverses matières, notre raison nous force à les concevoir. Le pain, l'eau, le vin contiennent donc des parties de sang, des parties de chair, d'os, etc. ; et le corps de l'animal, par la nutrition, s'agrège les parties similaires : le sang s'agrège le sang contenu dans l'eau, la chair s'agrège la chair qui y est également contenue, et ainsi de suite; car il y a de tout dans tout, en quantité plus ou moins dominante.

Cette doctrine, à laquelle Platon fait allusion dans le *Phédon* et qu'il avait d'abord adoptée pour expliquer la *croissance* des animaux, jette la plus grande clarté sur des détails et des textes que les critiques ne comprenaient guère auparavant. Aristote, en deux endroits [4], semble dire qu'Anaxagore regardait la chair et les os comme des choses simples et élémentaires; l'air, le feu, la terre et l'eau, comme des composés de ces éléments (chair, os, etc.)

1. Simpl., *In Phys. Arist.*, 33, b.
2. *Ib.*, 36, b.
3. Plut., *De plac. ph.*, I, 3.
4. *De cœlo*, III, 3, p. 302, a; *De gener. et corr.*, I, p. 314, a.

et d'autres homœoméries. Ritter[1] et Zeller[2] adoptent ce sens. Schaubach[3] le rejette en s'appuyant sur un très vague passage d'Aristote[4]. C'était cependant la vraie pensée d'Anaxagore, qui est toute naturelle d'après l'analyse de la nutrition. Le corps trouve dans l'eau du sang qu'il s'assimile; donc l'eau contenait du sang; donc le sang est plus *élémentaire* et plus *simple* que l'eau. Du reste, Anaxagore n'admet rien d'absolument simple, hormis l'Intelligence, comme nous le verrons plus tard. Une chose en renferme toujours d'autres, mais plus ou moins apparentes; la chose qui paraît dominer dans l'agrégat lui donne son nom, eau, terre, feu, etc.; mais en réalité l'agrégat contient encore une infinité d'autres choses.

En outre, à ne considérer que les parties similaires, elles sont divisibles à l'infini en d'autres parties de même espèce. De sorte que chaque chose est doublement divisible à l'infini : 1° en parties de natures différentes; 2° en parties de même nature, qui sont ses homœoméries[5]. « Dans le sang il y a des gouttes de sang, et dans chaque goutte il y en a d'autres[6]; le feu résulte de particules de feu, l'eau de particules d'eau, et ainsi du reste[7]. » Et d'autre part, ne l'oublions pas, quoi que vous considériez, « *tous les éléments y entrent* également et y sont en égale quantité. Tout est dans tout, et la séparation absolue n'est pas possible. Il y a en tout une partie de tout » (parce que chaque chose est un infini qui enveloppe d'autres infinis); « et puisqu'on ne peut pas dire qu'une chose soit la plus petite de toutes, rien ne saurait être séparé absolument et avoir une existence indépendante. Ce qui était au commen-

1. *Hist. de la Phil.*, I.
2. *Gesch. der Ph.*, I, 676, 2e éd.
3. *Anax. Frag.*, 81, 82.
4. *Métaph.*, I, 984, a.
5. Arist., *De gen. et corr.*, I, 1.
6. Cf. Pascal : Des gouttes dans ces humeurs, des humeurs dans ces gouttes, etc.
7. Lucrèce, I, vers 830.

cement est encore aujourd'hui ; tout est mélangé. Dans chaque chose on retrouve la multitude des éléments ; les principes tirés du mélange primitif sont en égale quantité dans ce qui est grand et dans ce qui est petit. En soi tout est à la fois grand et petit [1]. » Cette conception des infinis qui s'enveloppent et du caractère essentiellement relatif de la grandeur et de la petitesse, n'a pas été sans influence sur les doctrines de Platon. On se rappelle comment il conçoit la dyade : c'est une pluralité renfermant en soi la pluralité, c'est un *infini*. De plus, l'infini est pour Platon un rapport entre le *grand* et le *petit*. Aristote insiste sur ce caractère relatif de l'infini platonicien, qui suppose nécessairement la grandeur et la petitesse [2]. Pour Platon comme pour Anaxagore, rien n'est grand ni petit en soi, mais seulement par rapport à autre chose. Platon en conclut que la matière n'est pas quelque chose de réel, de déterminé, ayant une forme positive, πέρας ; c'est la possibilité de recevoir toutes les formes sans en avoir aucune en propre. La conception d'Anaxagore est toute différente. Son mélange n'est pas une pure *puissance*, comme la matière de Platon ou d'Aristote ; car tout y est déjà en *acte*. L'indétermination du mélange résulte d'une confusion réelle de toutes choses, non d'une confusion idéale. La matière renferme réellement toutes les qualités et toutes les formes primordiales ; mais, par cela même que ces qualités sont confondues, il en résulte l'indétermination et l'absence de forme. « Avant le dégagement, aucune qualité extérieure des éléments ne pouvait être perçue ;

1. Simplicius, *In Phys. Arist.* — M. Zévort, dans sa thèse sur Anaxagore, ramène les homœoméries à des atomes simples. Sans assimiler à l'excès, comme le fait Ritter, les homœoméries et les monades, nous croyons qu'elles se ressemblent en tant qu'elles enveloppent l'infini ; mais, dans Anaxagore, c'est une infinité de parties, tandis que dans Leibnitz la monade est simple.

2. *Mét.*, XIV, 292.

l'obstacle était dans le mélange de toutes choses entre elles : l'humide avec le sec, le chaud avec le froid [1]. »

« L'infini, ajoute Anaxagore, est immobile de sa nature, et cela parce qu'il est renfermé en lui-même ; rien autre chose ne l'environne, et partout où il est, il y est par sa propre nature [2]. » On voit qu'il s'agit d'une chose réellement infinie dans l'espace, continue et pleine, qui de toutes parts se fait équilibre à elle-même. Tel est le théâtre où vont se produire les phénomènes sensibles, le réceptacle de toutes les formes, qui rappelle le *lieu indéfini* de Platon, également continu, divisible et sans bornes, mais toujours avec cette différence que Platon y verra plutôt un « rêve » qu'une réalité, tandis qu'Anaxagore y voit la réalité matérielle.

II. Immobile dans son tout, le mélange peut se mouvoir dans ses parties ; mais il ne peut s'imprimer le mouvement à lui-même. Quel est donc le principe qui a ébranlé l'univers informe, pour lui donner les formes de l'ordre et de la beauté?

Ce n'est pas le hasard, cause impénétrable à l'esprit humain [3] ; ce n'est pas le destin, mot vide inventé par les poètes [4] ; c'est quelque chose d'analogue au principe qui meut et gouverne un corps animé [5] ; c'est l'intelligence : ὁ νοῦς ἐλθὼν πάντα διεκόσμησε [6]. On reconnaît le démiurge du *Timée ;* mais Anaxagore ne parle pas du modèle éternel qu'imite l'ordonnateur du monde. Il a connu l'intelligence ; il n'a pas connu l'intelligible.

« *L'intelligence est infinie* (ἄπειρον) », c'est-à-dire présente à l'immensité tout entière. « *Elle est indépen-*

1. Simplicius., *In Phys. Arist.*, 33, b.
2. Arist., *Phys.*, III, 5.
3. Plut., *De pl.*, I, 29.
4. Alex. Aphr., *De fat.*, 2.
5. Arist., *Mét.*, I, 111.
6. Diog., II.

dante (αὐτόκρατες) », comme il convient à ce qui n'est plus un attribut, mais un principe. « *Ne se mêlant à quoi que ce soit, elle existe seule et par elle-même.* » En cela, elle est analogue à l'Idée de Platon, dont on peut dire également : Μέμικται οὐδένι χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ὑφ' ἑωϋτοῦ. « Si elle souffrait quelque mélange, elle participerait nécessairement de toutes choses, car il y a de tout en tout; et dans cette confusion avec les éléments, elle perdrait le pouvoir qu'elle a sur eux et qu'elle doit à la simplicité de son essence. » Platon ne parlerait pas autrement. L'Idée ne se mêle à rien, non plus que l'intelligence divine. Si l'Idée se mêlait à quelque partie de la matière, comme cette partie est une pluralité infinie, l'Idée elle-même deviendrait un infini et perdrait la simplicité de son essence [1]. « Anaxagore, dit Aristote, est dans le vrai lorsqu'il affirme qu'il n'y a pour l'intelligence ni passivité ni mélange, puisqu'il en fait un principe de mouvement; pour *mouvoir*, elle doit être immobile; pour *connaître*, il faut qu'elle soit sans mélange [2]. » Ainsi Aristote retrouve sa propre conception dans Anaxagore; à plus forte raison Platon y retrouvait-il la sienne. L'Idée, elle aussi, n'est ni passive, ni mobile, ni mélangée, et c'est pour cela que Platon la regarde comme le principe de la connaissance et la cause finale du mouvement. Remarquons ici combien Aristote se montre juste envers Anaxagore, et combien il s'est montré injuste envers Platon, qui n'a fait que perfectionner la conception de l'intelligence divine en approfondissant la nature de l'intelligible.

Écoutons de nouveau le prédécesseur de Platon. L'Intelligence est ce qu'il y a de plus subtil, λεπτότατον (expression qui rappelle trop la philosophie ionienne), « de plus pur, et elle a la connaissance entière du monde

1. *Parm.*, 132. — Voy. t. I, p. 160.
2. *De an.*, I, II.

entier. Rien ne lui échappe. Elle connaît ce qui est mélangé, ce qui est distingué, ce qui est séparé. De même elle meut et ordonne tout, ce qui devait être, ce qui a été, ce qui est, ce qui sera. Elle préside au cours du soleil et aux révolutions des astres, aux changements et aux combinaisons de l'air et de l'éther [1]. » Le point de vue physique ne disparaît jamais entièrement dans Anaxagore. Son Intelligence a encore une relation intime avec l'espace, dans lequel elle est comme répandue, enveloppant ainsi et pénétrant l'univers. C'est l'âme intelligente du monde, ce ne sera pas le principe suprême de Platon.

Il ne faut pas cependant, sur le seul mot de λεπτότατον, prétendre avec Zeller [2] et Grote [3] que le Νοῦς d'Anaxagore n'a ni *immatérialité* ni *personnalité*. Ces deux critiques, rejetant l'opinion de Brucker [4], de Tennemann [5] et de Ritter [6], vont jusqu'à dire que le Νοῦς n'est pas Dieu ni même un dieu, mais la partie la plus subtile de la matière, qui n'est point une, mais multiple [7], sorte de ferment qui imprime une impulsion au chaos [8]. C'est vraiment prendre trop au pied de la lettre cette expression vague de λεπτὸτατον, immédiatement suivie de καθαρώτατον. Dire que l'intelligence est *simple*, *sans mélange*, *pure*, essentiellement *active* et *motrice*, n'est-ce pas affirmer son immatérialité? Admettons même qu'elle soit répandue en quelque manière dans l'espace; n'y a-t-il pas, de nos jours encore, des disciples de Newton et de Clarke qui mettent l'espace en Dieu? Si l'on prend

1. Simplic., *In Phys. Arist.*
2. *Gesch. der Ph.*, I, 680-83.
3. *Plato*, I, 56, 57.
4. *Hist. phil.*, partie II, b, 11. « Primus qui Deum inter Græcos a materialitate quasi purificavit. »
5. *Gesch. Ph.*, I, 312.
6. I, 259.
7. *Not one, but multitudinous*, Grote, *ib.*
8. *A fermenting principle*, ib. — Cf. Marbach, *Lehrbuch der Gesch. Phil.*, § 54, n° 2, p. 82. — Preller, *Hist. phil.*, s. 53.

dans ce sens rigoureux toutes les expressions des philosophes anciens, on n'en trouvera pas un seul qui ne puisse être accusé de *matérialiser* Dieu, à commencer par Platon lui-même. N'est-ce pas aussi un paradoxe que de retrancher au Νοῦς tout caractère de *personnalité* [1]? Anaxagore dit qu'il a la *connaissance du monde entier*, qu'il connaît, meut et ordonne ce qui a été, ce qui est et ce qui sera. Sans doute cette idée de la personnalité divine est incomplète, car Anaxagore ne parle pas de la *conscience* que Dieu aurait de lui-même. C'est un Dieu immanent par son action et sa pensée, quoique déjà transcendant par ses attributs de simplicité et de pureté; mais c'est un Dieu [2].

Il y a plus : d'après Aristote et Simplicius, Anaxagore aurait déjà admis que le but de l'intelligence est le bien [3] Mais il n'a certainement pas approfondi cette idée, toute naturelle en elle-même et presque inévitable; ce qui prédomine à ses yeux, c'est l'ordre, la symétrie et le beau, sans que l'élément moral du bien soit mis en relief. Aristote [4] et Plutarque [5] croient aussi qu'Anaxagore fit procéder de l'Intelligence tout ce qui est bien, et des autres choses tout ce qui est mal; mais ils donnent à la pensée d'Anaxagore une précision qu'elle n'avait pas. Anaxagore ne semble pas avoir développé la notion qu'il avait : il est physicien avant tout. C'est ce qui devait lui attirer les vives critiques de Socrate, de Platon et d'Aristote lui-même. Rappelons le passage du *Phédon :* « Combien je me trouvai déchu de mes espérances, dit Socrate, lorsque,

1. Ce paradoxe se retrouve dans Hegel, qui félicite Anaxagore de n'avoir pas séparé l'intelligence du monde, où elle n'est qu'une pensée se réalisant elle-même.

2. Sext. Emp., *Adv. Math.*, IX, 6. Τὸν μὲν νοῦν, ὅς ἐστι κατ' αὐτὸ θεός. Cicér., *Acad.*, IV, 37.

3. Simplic., *In Phys. Arist.*, Arist., *De an.*, I, II, *Mét.*, XII.

4. *Mét.*, I, VI. Dans ce chapitre, Aristote s'efforce de rabaisser Platon en faisant voir qu'il a répété ses devanciers.

5. *Is. et Os*, 48.

continuant ma lecture, je trouvai un homme qui ne fait aucun usage de l'intelligence et qui, au lieu de s'en servir pour expliquer l'ordonnance des choses, met à sa place l'air, l'éther et l'eau, et d'autres choses aussi absurdes. Il me parut agir comme un homme qui dirait : l'intelligence est le principe de toutes les actions de Socrate; et qui, ensuite, voulant rendre raison de chacune d'elles, dirait qu'aujourd'hui, par exemple, je suis assis sur mon lit parce que mon corps est composé d'os et de muscles disposés de telle ou telle manière, et qui négligerait de dire la véritable cause, qui est que je préfère la mort à une fuite honteuse [1]. » Anaxagore, dit à son tour Aristote, se sert de l'intelligence comme d'une machine pour la formation du monde; et quand il est embarrassé d'expliquer pour quelle cause ceci ou cela est nécessaire, alors il produit l'intelligence sur la scène; mais partout ailleurs, c'est à toute autre cause plutôt qu'à l'intelligence qu'il attribue la production des phénomènes [2]. » Il y a exagération dans ces critiques des anciens, et encore plus dans celles des historiens modernes qui ne voient même pas un dieu dans l'*Intelligence* d'Anaxagore [3]. — « Autre chose est la *cause*, autre chose la condition sans laquelle la cause ne serait pas cause. » — Sans doute; mais les conditions méritent bien d'être étudiées, puisque sans elles la cause n'agirait pas. L'Intelligence divine a dû employer, pour parvenir à son but, des *moyens* nécessaires. Expliquer toutes choses en invoquant la volonté ou les intentions de Dieu, c'est d'abord se réfugier dans les hypothèses; de plus, c'est ne donner qu'une demi-explication : c'est indiquer la cause première et oublier

1. *Phædo*, p. 97, a, b, c.
2. *Mét.*, I, vi.
3. Grote, *loc. cit.*, justifie Anaxagore de la contradiction établie par Socrate entre le spiritualisme de sa métaphysique et le mécanisme de sa physique, en disant que tout est physique dans Anaxagore. Ce philosophe eût préféré la critique de Socrate à cette justification.

les causes secondes; c'est nommer l'ouvrier sans faire connaître les procédés de son art. Une explication même *mécaniste* du monde ne supprime pas la conception de la pensée universelle, pas plus qu'elle ne peut se suffire à elle-même. La physique d'Anaxagore, des Pythagoriciens, de Platon lui-même, comme plus tard celle de Descartes, est souvent un mécanisme pur, qui se concilie parfaitement avec leur idéalisme. Seulement Platon, comme Descartes, y ajoute la considération métaphysique des causes finales, dont il abuse souvent [1]. Le *Timée* semble n'avoir pour but que de réaliser cet idéal de la vraie physique tracé par Socrate dans le *Phédon :* Platon reprend l'œuvre d'Anaxagore avec un esprit nouveau. C'est une raison de plus pour considérer l'hypothèse du *chaos*, dans le *Timée*, comme une simple allusion aux idées d'Anaxagore et de la plupart des physiciens.

III. Ce n'est pas seulement par sa haute notion de l'Intelligence suprême qu'Anaxagore a devancé Platon, mais encore par sa doctrine de l'intelligence humaine. De même que l'existence des êtres matériels n'est que relative, chacun d'eux tenant au tout par des liens indissolubles et n'étant qu'une partie de l'infini; de même aussi toute intelligence individuelle n'a qu'une existence relative : elle est en quelque sorte la prédominance de la raison universelle dans tel être particulier. Au fond, il n'y a qu'une seule et même raison, qui est infinie. « L'intelligence est toujours identique à elle-même, la plus grande comme la plus petite : νοῦς δὲ πᾶς ὅμοιός ἐστι, καὶ ὁ μείζων, καὶ ὁ ἐλάσσων [2]. » Dieu habite en nous, disait Euripide, disciple d'Anaxagore. D'où vient donc la diver-

1. En outre, ce que ne fait pas Descartes, Platon met en toutes choses l'*âme* comme principe de mouvement; par là il superpose, comme Leibnitz, le mécanisme et le dynamisme, la conception d'Anaxagore et celle de l'École de Milet.

2. Simpl., *In Phys. Arist.*

sité d'intelligence dans les animaux? De leur organisation plus ou moins parfaite, qui se prête ou s'oppose à la manifestation de l'intelligence universelle : ainsi, *c'est à l'admirable conformation des mains que l'homme doit la supériorité de son esprit* [1]. « Les animaux les plus grands sont ceux qui sentent le plus, et en général *la sensation est en raison de la grandeur des organes* [2]. » « Le sommeil n'est que l'affaissement de l'énergie corporelle : le corps seul est passif, l'âme ne l'est pas [3]. » — « Anaxagore, dit Aristote, confond l'intelligence avec l'âme et la fait résider dans tous les animaux, grands et petits, nobles et ignobles. Cependant cette partie de l'intelligence qui se rapporte à la sagesse n'est également partagée ni entre tous les animaux ni entre tous les hommes [4]. » Aristote a raison de reprocher à Anaxagore d'avoir fait de l'intelligence une âme du monde dont la présence dans l'espace semble encore trop matérielle; cependant il eût pu reconnaître dans le rapport de l'intelligence universelle aux intelligences particulières l'origine de sa propre théorie sur l'intellect actif et l'intellect passif. Platon, comme Anaxagore, comme Héraclite, proclama aussi l'existence d'une raison universelle et impersonnelle, seule source de la vérité et de la certitude.

Anaxagore était si pénétré du caractère absolu de l'Intelligence universelle et du caractère relatif des intelligences humaines, qu'on l'a accusé de scepticisme, au moins à l'égard du témoignage des sens. « Anaxagore les regarde comme impuissants et incapables de nous faire discerner la vérité. Pour preuve de leur infidélité, ἀπιστίας, il cite le changement insensible des couleurs [5]. »

1. Arist., *De part. an.*, IV, 10.
2. Theophr., *De sensu*, 27.
3. Plutarque, *De plac.*, V, 25.
4. *De anim.*, I, II, 10.
5. Sextus, *Adv. Math.*, VII, 90.

Aristote raconte une sentence d'Anaxagore à quelques-uns de ses amis : « Les êtres sont pour vous tels que vous les concevez [1]. » « Si tout est confondu, dit encore Aristote, rien n'est vrai [2]... Anaxagore prétend qu'entre les contraires il y a toujours un intermédiaire; il faut donc que tout soit faux. Car, si les contraires sont mêlés, ce mélange n'est ni *bien* ni *non-bien*, et on n'en peut rien affirmer de vrai [3]. » Oui, sans doute, aurait répondu Anaxagore; mais il s'agit là du monde sensible, quand on fait abstraction complète de l'intelligence. Dans le monde, en tant que sensible, tout est mêlé, tout enveloppe l'infini, tout est dans tout; ce qui produit pour nous l'indétermination et l'obscurité. Les données purement sensibles ont un caractère tout relatif; la raison même, en tant qu'individuelle, est relative aussi : de là l'incertitude de sens et de l'opinion. Seule, « l'*Intelligence* a la connaissance du monde entier : rien ne lui échappe..., ce qui est, ce qui a été, ce qui sera [4] ». Cependant l'homme participe, dans une faible mesure, à la raison universelle, et c'est là ce qui fait tout le prix de l'existence. Quelqu'un demandait un jour à Anaxagore : Pourquoi vaut-il mieux pour l'homme d'être que de n'être pas? — Il répondit : « Parce qu'il a le pouvoir de contempler le ciel et l'harmonie de l'univers [5]. »

En résumé, les points communs entre la doctrine d'Anaxagore et celle de Platon sont :

1° La matière conçue comme une confusion indéfinie et indéterminée par elle-même (que cette confusion soit réelle ou idéale);

1. *Mét.*, IV, 5.
2. *Id.*, 4.
3. *Id.*, 7. Aristote fait le même reproche à Héraclite qui admettait l'unité des contraires. Ce reproche est un peu superficiel.
4. Simpl., *Phys.*, 33, b.
5. *Ibid.*

2° La nécessité de l'intelligence pour introduire l'ordre dans l'infini;

3° Le caractère absolu de la raison universelle, à laquelle tous les esprits participent;

4° Le caractère relatif des phénomènes sensibles et des sensations.

« Ces philosophes, dit Aristote en parlant des Ioniens, ressemblent à des soldats mal exercés : ils frappent souvent de beaux coups, mais la science ne se montre pas assez dans leur conduite [1]. »

1 *Mét.*, I, 4.

CHAPITRE III

PRINCIPE DES NOMBRES INTERMÉDIAIRES PYTHAGORE ET PHILOLAUS

I. Les nombres, éléments des choses. Doctrine de Philolaüs sur le fini, l'infini et le mixte. — II. Doctrine des pythagoriciens sur la cause première et l'unité originelle. — III. Genèse métaphysique des nombres. — IV. Le Cosmos. Doctrines physiques et physiologiques des pythagoriciens. Comment ils emploient les causes finales. — V. L'âme. Doctrines psychologiques. — VI. Doctrines morales. — VII. Comparaison du pythagorisme et du platonisme. — VIII. L'Un identique au Bien réel; l'Un identique au bien et au mal virtuels.

I. Pendant que les physiciens d'Ionie cherchaient l'explication des phénomènes dans l'unité de la matière primitive, les mathématiciens d'Italie [1], s'élevant à un degré supérieur de la dialectique, apercevaient au-dessus de la multiplicité sensible l'unité des *lois* et fondaient la science de la nature sur la science des nombres [2].

Les rapports des phénomènes sont le plus souvent réductibles à des nombres, et des esprits *nourris aux mathématiques* [3] durent être portés à croire qu'ils le sont toujours.

1. Voy. Strümpell, *Gesch. der theoretischen Ph. der Gr.*, s. 78; Brandis, *Handbuch der Gr R. P.*, p. 465; Zeller, *Gesch.*, I, 302.

2. Οἱ καλούμενοι Πυθ. τῶν μαθημάτων ἀψάμενοι πρῶτοι... τὰς τούτων ἀρχὰς ᾠήθησαν εἶναι πάντων. (*Mét.*, I, 5.)

3. Ἐν τούτοις ἐντραφέντες, *ib.*

Les nombres, d'après les pythagoriciens, sont antérieurs et supérieurs aux choses. Antérieurs, φύσει πρῶτοι [1], car les lois mathématiques sont vraies avant que les êtres viennent s'y soumettre et subsistent encore après eux; supérieurs, puisqu'ils gouvernent les choses et les expliquent. Tout ce qui est, est fait avec poids et mesure, peut se calculer et se compter : « Le ciel tout entier est une harmonie et un nombre [2]. »

Jusqu'ici le pythagorisme et le platonisme sont d'accord. Le point de départ est le même : la génération sensible; et au-dessus des phénomènes, Pythagore et Platon aperçoivent également des rapports immuables, genres, espèces, lois, nombres, peu importe le nom qu'on leur donne.

Ce qui importe, c'est de déterminer exactement la relation des nombres aux choses. Les nombres sont-ils simplement les modèles des choses, ou en sont-ils les éléments constitutifs? existent-ils dans les choses mêmes, ou en sont-ils séparés? Sur ce point, la pensée des Pythagoriciens semble avoir été incertaine. Tantôt ils répètent que les choses sont des imitations des nombres, ὁμοιώματα [3], tantôt que les nombres sont les choses mêmes [4]. Cette dernière doctrine paraît avoir été la plus orthodoxe parmi les vrais pythagoriciens. En tout cas, c'est la doctrine de Philolaüs, dont les ouvrages étaient entre les mains de Platon [5]. — Aristote marque admirablement la différence du platonisme et du pythagorisme sur cette

1. *Mét.*, I, 5.

2. Τὸν ὅλον οὐρανὸν ἁρμονίαν εἶναι καὶ ἀριθμόν, *ib.*

3. Μίμησιν εἶναι τὰ ὄντα τῶν ἀριθμῶν. *Mét.*, I, IV. Τοῖς ἀριθμοῖς τὴν φύσιν ἀφωμοιῶσθηναι πᾶσαν, *ib.*

4. Οἱ δ' ἀριθμοὺς εἶναι φάσιν αὐτὰ τὰ πράγματα. *Mét.*, I, 6. Ἔνιοι γὰρ τὴν φύσιν ἐξ ἀριθμῶν συνίστασιν, ὥσπερ καὶ τῶν Πυθ. τινες. *De cœlo*, III, 1.

5. Philolaüs est le premier pythagoricien qui ait écrit. Platon acheta, dit-on, ses livres cent mines. Philolaüs eut pour disciples Simmias et Cébès, et Archytas, l'ami de Platon.

question fondamentale. « Les Pythagoriciens n'admettent qu'une seule espèce de nombre, le nombre mathématique; mais ils en font l'élément même de la substance sensible, et ne l'en *séparent* point, car ils forment de nombres le ciel entier [1]. » « D'autres n'admettent également que le nombre mathématique; mais ils le considèrent comme le premier des êtres et le séparent des objets sensibles [2]. » C'est l'opinion de Speusippe [3]. — « D'autres enfin admettent deux sortes de nombres : les Nombres-Idées, où il y a de la priorité et de la postériorité [sous le rapport de la qualité et de l'essence), et le nombre mathématique, distinct à la fois des Idées et des choses sensibles [4]. » On voit déjà toute la distance qui existe entre la doctrine pythagoricienne et celle des Idées. La seconde est pour ainsi dire élevée de deux degrés au-dessus de l'autre.

Puisque le nombre est l'essence intime des choses [5], pénétrons maintenant dans l'essence du nombre lui-même.

« Les éléments des nombres, dit Aristote, sont le pair et l'impair, l'un fini, l'autre indéfini (ὁ μὲν πεπερασμένον, τὸ δὲ ἄπειρον) [6]. » « Le nombre, dit Philolaüs, a deux formes propres : l'impair et le pair [7]. »

1. Καὶ οἱ Πυθ. δ' ἕνα (ἀριθμὸν), τὸν μαθηματικὸν, πλὴν οὐ κεχωρισμένον, ἀλλ' ἐκ τούτου τὰς αἰσθητὰς οὐσίας συνεστάναι φασίν· τὸν γὰρ ὅλον οὐρανὸν κατασκευάζουσιν ἐξ ἀριθμῶν. *Mét.*, XI, 271.

2 Οἱ δὲ τὸν μαθηματικὸν μόνον ἀριθμὸν εἶναι, τὸν πρῶτον τῶν ὄντων, κεχωρισμένον τῶν αἰσθητῶν. *Id.*

3. Alex. d'Aphr., Syrianus, Michel d'Éphèse, Philopon, Brandis et Ritter attribuent à tort cette opinion à Xénocrate. Voy. Ravaisson, *Speusippe*.

4. Οἱ μὲν οὖν ἀμφοτέρους φασὶν εἶναι τοὺς ἀριθμοὺς, τὸν μὲν ἔχοντα τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, τὰς ἰδέας, τὸν δὲ μαθηματικὸν παρὰ τὰς ἰδέας καὶ τὰ αἰσθητά, καὶ χωριστοὺς ἀμφοτέρους τῶν αἰσθητῶν. *Id.*

5. Admirons, dit Hegel, cette hardiesse à détruire d'un coup tout le monde sensible et à considérer la pensée comme l'essence de l'univers. XIII, 257.

6. Arist., *Mét.*, I, 5.

7. Philol., ap. Stobée, I, p. 456. Boeckh, nº 2.

Le nombre impair, par exemple le nombre trois, a un commencement, un milieu et une fin; il est donc déterminé et fini : il a pour type le nombre *un*. Le nombre pair est indéfini et indéterminé : il a pour type le nombre *deux*. L'unité est donc un principe de limitation et de détermination qui fait que les choses ont un commencement et une fin; Philolaüs l'appelle le fini (τὸ πέρας). La dualité ou dyade est un principe d'indétermination qui fait que les choses ont un milieu; Philolaüs l'appelle l'indéfini (τὸ ἄπειρον). Les nombres, qui sont les choses mêmes, sont le *mixte*, composé du fini et de l'indéfini. « Il est nécessaire, dit Philolaüs, que les êtres soient tous ou limités ou illimités, ou à la fois limités et illimités... Puis donc qu'il est évident que les choses ne sont pas formées seulement du limité, ni seulement de l'illimité, il s'ensuit que le monde et ce qu'il renferme sont un composé harmonieux du limité et de l'illimité [1]. » On reconnaît la théorie du *Philèbe*, que Platon attribue à des hommes voisins des dieux. Par exemple, les points ou unités produisent la ligne par leur combinaison avec des intervalles indéfinis en eux-mêmes (τὰ διαστήματα) ou avec la pluralité indéterminée [2]. La ligne et l'indéfini engendrent la surface; la surface et l'indéfini engendrent le solide [3].

1. 'Ανάγκα τὰ ἔοντα εἶμεν πάντα ἢ περαίνοντα, ἢ ἄπειρα, ἢ περαίνοντά τε καὶ ἄπειρα... 'Επεὶ τοίνυν φαίνεται οὔτ' ἐκ περαινόντων πάντων ἔοντα, οὔτ' ἐξ ἀπείρων πάντων, δῆλον τ' ἄρα ὅτι ἐκ περαινόντων τε καὶ ἀπείρων ὅ τε κόσμος καὶ τὰ ἐν αὐτῷ συναρμόχθαι. Boeckh, nº 1; Stob., *Ecl.*, I, 454.

2. Boeckh, *Phil.*, nº 9. Nicom., *Arith.*, II, 72, b. Boeckh, *Arith.*, II, 4. Philol., *In theol. arith.*, p. 56.

3. Remarquons en passant l'analogie de ces conceptions avec les principes de notre calcul infinitésimal, qui permet de concevoir symboliquement la ligne comme composée d'une infinité de points, la surface d'une infinité de lignes, et ainsi de suite, prenant toujours l'unité, l'infiniment petit, pour l'élément ou la *différentielle* des quantités *intégrales*. Les pythagoriciens semblent avoir remarqué que le milieu, compris entre les limites, peut être divisé à l'infini. Τὸ δὲ ἄρτιον

De même, les sons musicaux séparés par des intervalles produisent l'échelle d'harmonie. Les sons sans les intervalles se confondraient; les intervalles, sans les sons qui les déterminent, seraient des abstractions. Donc, ici encore, la réalité résulte du mélange de la détermination et de l'indétermination [1].

Les accords de la musique, comme les lignes, les surfaces, les solides de la géométrie, sont des nombres. Considérez les nombres en général, vous reconnaîtrez qu'ils sont tous une réunion d'unités séparées par des différences ou des intervalles. Du nombre trois au nombre quatre, du nombre quatre au nombre cinq, n'y a-t-il pas une certaine distance? Supprimez cette distance, les unités réunies se ramassent en une seule, et le nombre s'évanouit. « De la limite et de l'illimité naît donc la quantité [2]. »

L'*intervalle* ou *distance* a une grande analogie avec le vide. Aristote nous dit en effet que le vide sépare les nombres et en détermine la nature [3], comme il détermine aussi les lieux des choses [4]. Le vide est comme aspiré, attiré et enveloppé par le ciel, qui est un [5]. L'indéterminé ou le vide ressemble donc à ce que Platon appelle le *lieu indéfini*, réceptacle du monde : ἡ χώρα, τὸ ἐκμαγεῖον. L'indéfini est aussi comme une matière à laquelle s'ajoute la forme, comme un non-être relatif auquel s'ajoute l'être [6].

τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς αἰτιόν ἐστιν. Philopon, *In Ar. Phys.*, III, 4. Δοκεῖ δέ τισι τὰ τοῦ σώματος πέρατα, οἷον ἐπιφάνεια, καὶ γραμμὴ, καὶ στιγμὴ καὶ μονὰς, εἶναι οὐσίαι, καὶ μᾶλλον ἢ τὸ σῶμα καὶ τὸ στέρεον. *Mét.*, VII, 2. — Cf. *ibid.*, III, 5; XIV, 3. *De cœlo*, III, 1.

1. Cf. Plat., *De Rep.*, VII, 531. — Boeckh, *Phil.*, nº 5. Voy. P. Janet, *Dialect. de Platon*, p. 12.

2. Ἐκ πέρατος καὶ ἀπείρου εἶναι τὸ μέγεθος. *Mét.*, I, 7.

3. Τὸ γὰρ κενὸν διορίζειν τὴν φύσιν αὐτῶν (τῶν ἀριθμῶν). *Ph.*, IV, 6.

4. Stob., *Ecl.*, I, 380. Τὸ κενὸν, ὃ διορίζει ἑκάστων τὰς χώρας ἀεὶ.

5. Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. τὸ κενὸν καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ. Cf. Stobée, *id.* Arist., *Phys.*, III, 4. Plut., *De pl. ph.*, II, 9.

6. Arist., *Phys.*, IV, 7.

Il résulte de tout ce qui précède que les nombres, et conséquemment les choses mêmes, ont pour éléments les contraires, matière et forme, vide et plein, infini et fini, pair et impair, dyade et monade. L'union dans l'opposition, telle est la loi suprême des choses. De là cette table des dix oppositions primitives, adoptée par un grand nombre de pythagoriciens et par Philolaüs : *le fini et l'indéfini, — l'impair et le pair, — l'unité et la pluralité, — le droit et le gauche, — le mâle et la femelle, — le repos et le mouvement, — le droit et le courbe, — la lumière et les ténèbres, — le bien et le mal, — le carré et la figure irrégulière* [1].

Ces dix oppositions ne sont que les noms divers de l'opposition primitive entre la monade et la dyade, entre la forme déterminante et la matière indéterminée. La première série s'appelait la série du bien; la seconde, celle du mal. Pour les pythagoriciens comme pour Platon, le bien a sa source dans l'unité, le mal dans la multiplicité; et le monde sensible est un mélange de bien et de mal, de perfection et d'imperfection, de forme et de matière.

Platon admet presque entièrement, dans le *Philèbe*, la partie de la doctrine de Philolaüs que nous avons exposée : le genre du fini, celui de l'infini, et le genre mixte; mais, pour Platon, le fini est l'*Idée*, et le nombre idéal est séparé des choses sensibles, tandis que le nombre mathématique de Philolaüs se confond avec les objets. L'opposition de ces deux doctrines n'apparaît pas nettement tant qu'on reste dans le monde sensible; mais elle entraîne les plus graves conséquences lorsqu'on remonte de l'univers à son principe, du fini et de l'infini à la *cause* qui en a produit le mélange.

Quelle idée les pythagoriciens se font-ils de ce quatrième genre dont parle Platon : la *cause?* Nous savons que les nombres sont les éléments constitutifs des choses,

1. Arist., *Mét.*, I, 5.

et qu'ils ont à leur tour pour éléments constitutifs le pair et l'impair, le fini et l'infini; est-ce là le dernier degré auquel s'arrête la pensée? peut-elle être satisfaite de cette opposition et de cette dualité de contraires, et n'y a-t-il point un principe suprême dans lequel les contraires sont réconciliés?

II. Les pythagoriciens sentirent parfaitement la nécessité de ce premier principe que Platon appelle la *cause*. « Les principes des choses, dit Philolaüs, ne sont ni semblables ni homogènes; il serait donc impossible qu'ils fussent ordonnés si l'harmonie ne les pénétrait de quelque manière que ce fût. A la vérité, les choses semblables et de même nature n'ont pas besoin d'harmonie; mais les choses dissemblables, hétérogènes, qui ne sont pas soumises aux mêmes lois, doivent nécessairement être liées entre elles par l'harmonie pour pouvoir former un monde bien ordonné [1]. »

La cause de l'harmonie, le principe des nombres, est *le nombre* pris absolument; en d'autres termes, l'*essence du nombre*, ὁ ἀριθμὸς, ἡ ἐσσία τῶ ἀριθμῶ [2]. « L'essence du nombre est grande; elle fait et accomplit tout, elle est le principe et le guide de la vie divine et céleste comme de la vie humaine [3]. » Ainsi, de même qu'il y a une Idée supérieure qui embrasse toutes les autres, de même il y a un principe du nombre qui enveloppe tous les nombres.

Ce principe est l'unité primitive, non pas cette unité dont nous avons parlé déjà et qu'on oppose à la dualité,

1. Ἔπει δέ τε ἀρχαὶ ὑπῆρχον οὐχ ὅμοιαι οὐδ' ὁμόφυλαι ἔσσαι, ἤδη ἀδύνατον ἦς ἄν καὶ αὐταῖς κοσμήθημεν. εἰ μὴ ἁρμονία ἐπεγένετο, ὥτινι ἀνθρώπω ἐγένετο. Τὰ μὲν ὦν ὅμοια καὶ ὁμόφυλα ἁρμονίας οὐδὲν ἐπεδέοντο : τὰ δὲ ἀνόμοια μηδὲ ὁμόφυλα μηδὲ ἰσοτέλη ἀνάγκα τὰ τοιαῦτα ἁρμονίᾳ συγκεκλεῖσθαι, εἰ μέλλον τι ἐν κόσμῳ κατέχεσθαι. Stob., *Ecl.*, I, 466; Boeckh, *Phil.*, n° 4. Cf. n° 3.

2. Philol., ap. Stob., I, 8. Boeckh, n° 18.

3. *Ib.* Μέγαλα γὰρ, καὶ παντελὴς, καὶ παντοεργὸς καὶ θειῶ καὶ οὐρανίω βίω καὶ ἀνθρωπίνω ἀρχᾶ καὶ ἁγέμων.

mais une unité supérieure qui enveloppe à la fois l'unité proprement dite et la multiplicité. « Les nombres sont de deux sortes, pair et impair, dit Philolaüs; le nombre premier, où sont mêlés les deux autres, est le pair-impair (ἀρτιπέρισσον) [1]. » — « L'Un, dit Aristote, est pair et impair, et le nombre procède de l'Un [2]. »

L'Unité originelle qui contient en même temps la multiplicité, παγὰν ἀεννάου φύσεως, est représentée symboliquement, tantôt par l'un-premier, tantôt par la décade, la tétrade ou la triade.

« L'Un est le principe de tout, dit Philolaüs, ἓν ἀρχὰ πάντων [3]. Il y a un Dieu qui commande à toutes choses, toujours un, toujours seul, immobile, semblable à lui-même, différent du reste [4]. Le *nombre* réside dans tout ce qui est connu. Sans lui, il est impossible de rien penser, de rien connaître; c'est dans la décade qu'il faut contempler l'essence et la puissance du nombre : grand, infini, tout-puissant, il est la source et le guide de la vie divine et céleste comme de la vie humaine. C'est l'essence du nombre qui enseigne à comprendre tout ce qui est obscur et inconnu; sans lui, on ne peut s'éclairer ni sur les choses en elles-mêmes ni sur les rapports des choses... Ce n'est pas seulement dans la vie des dieux et des démons que se manifeste la toute-puissance du nombre, mais dans toutes les actions et toutes les paroles de l'homme, dans tous les arts et surtout dans la musique. Le nombre et l'harmonie repoussent l'erreur; le faux ne convient pas à leur nature. L'erreur et l'envie sont filles de l'infini sans pensée, sans raison; jamais le faux ne peut pénétrer dans le nombre :

1. Τουτὸν δὲ ἀπ' ἀμφοτέρων μιχθέντω ἀρτιοπέρισσον. Ph., ap. St., I, 456. Boeckh, nº 2.

2. Ἕν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ πέριττον), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός. *Mét.*, 1, 5.

3. Jambl., *ad Nic. arith.*, 109.

4. Ὁ ἁγέμων καὶ ἄρχων ἁπάντων θεός, εἷς ἀεὶ ἐών... Phil., *De mundi opit.*, 24. (Boeckh, 19.)

il est son éternel ennemi. La vérité seule convient à la nature du nombre : elle est née avec lui [1]. »

Dieu est donc le principe de l'être, puisque tout l'être est dans les nombres; le principe de la pensée, puisque toute vérité est dans les nombres et que sans les nombres il n'y a point de connaissance possible. Mais Dieu est-il séparé du monde? — Nous savons que le nombre est l'essence du nombre; Dieu est donc l'essence même des choses. Le premier principe pénètre jusque dans l'opposition des phénomènes et en forme l'unité; il n'est point séparé de la diversité sensible, dont il est la substance. Mais, d'autre part, il ne s'épuise pas dans les phénomènes qui le manifestent, et sous ce rapport il existe en soi. Tout en produisant la multiplicité, il demeure l'unité. Voilà pourquoi les pythagoriciens appellent le nombre tantôt le modèle, tantôt la substance même des choses; il est répandu dans l'univers, et, mettant en toutes choses l'harmonie, il rend toutes choses connaissables; mais en même temps il est inconnaissable en lui-même. Écoutons Philolaüs : « L'essence des choses, qui est éternelle, et la nature *en soi*, tombent sous la connaissance divine et non humaine; nous n'en connaissons que l'ombre, et encore cette connaissance imparfaite ne serait-elle pas possible si l'essence ne se trouvait pas au dedans des choses dont le monde est formé, tant finies qu'infinies [2]. » Dieu est donc au-dessus et au dedans des choses. Il est au commencement de l'univers et se retrouve dans son développement. En un sens, l'Un est le principe des choses et contient en soi d'une manière indiscernable les deux contraires.

1. Stob., I, 8, 10. Boeckh, 18.

2. Stobée, I, 458. Boeckh, 4. Ἁ μὲν ἐστω τῶν πραγμάτων αἴδιος ἔσσα καὶ αὐτὰ μὲν ἀ φύσις θεἴαν τε καὶ οὐκ ἀνθρωπίναν ἐνδέχεται γνῶσιν πλεον γα, ἤ ὅτι ούχ οἷον τ' ἦς οὐθένι τῶν ἐόντων γιγνωσκομένων ὑφ' άμῶν γνώσθημεν, μὴ ὑπαρχούσα αὐταῖς, ἔντος τῶν πραγμάτων, ἐξ ὧν συνέστα ὁ κόσμος, τῶν τε περαινόντων καὶ τῶν ἀπείρων.

En un autre sens, la nature se compose de deux éléments : l'unité et la pluralité. « Au point de vue le plus élevé, dit Eudore, les Pythagoriciens posent l'unité comme principe de toutes choses ; mais, au second point de vue, il y a deux principes de tout ce qui s'accomplit : l'un et la nature contraire [1]. »

Mais, s'il en est ainsi, l'Un primitif n'est pas seulement le bien, le parfait : il contient en lui-même le mal et l'imperfection. Aussi Aristote dit-il que, d'après les Pythagoriciens, « le plus beau et le meilleur n'existe pas dans le principe [2] » ; et il compare justement cette doctrine avec l'hypothèse que tout est sorti d'un élément primordial. Théophraste interprète le pythagorisme d'une manière analogue [3]. Le bien n'est donc pas primitivement ; mais, comme l'animal ou la plante, il doit naître du germe universel. Le bien et le mal sont enveloppés dans le premier principe et se développent dans le monde. Seulement le premier principe est plutôt bon que mauvais, le mal étant le négatif et le relatif, tandis que le bon est le positif et l'absolu.

III. Dieu est l'unité de l'un et du multiple, mais enfin il est l'unité ; c'est donc le bien qui l'emporte en lui sur le mal, et cette supériorité originelle du bien sur le mal se retrouvera dans le développement ultérieur des choses, dans la genèse des nombres.

Par cette genèse, les Pythagoriciens entendent-ils une génération véritable, ayant eu lieu dans le temps ? Parfois ils représentent l'union du pair et de l'impair comme

1. Eud., ap. Simpl., *Phys.*, 39, a. Κατὰ τὸν ἀνωτάτω λόγον φατέον τοὺς πυθαγορικοὺς τὸ ἕν ἀρχὴν τῶν πάντων λέγειν, κατά τε τὸν δεύτερον λόγον δυὸ ἀρχὰς τῶν ἀποτελουμένων εἶναι τό τε ἓν καὶ τὴν ἐναντίαν τούτῳ φύσιν.

2. Ὅσοι δὲ παραλάμβανουσιν, ὥσπερ οἱ Πυθαγ. καὶ Σπεύσιππος τὸ κάλλιστον καὶ ἄριστον μὴ ἐν ἀρχῇ εἶναι. XII, 7. Cf. *ib.*, XIV, 4, 5.

3. *Mét.*, 9.

une rencontre qui a lieu dans la durée. Mais, d'après Aristote, c'est seulement au point de vue logique que les Pythagoriciens traitent de la genèse des nombres [1]. Remarquons en passant combien il serait improbable que Platon eût pris au sérieux, dans le *Timée*, ce qui n'était qu'un symbole pour les Pythagoriciens eux-mêmes.

IV. Voici l'explication qu'ils donnaient de la naissance du monde. Ils supposaient à l'origine le fini enveloppé par l'indéfini, le *ciel* par le *vide;* car l'indéfini est pour eux le lieu de l'unité. « Le mal, dit Aristote, est le lieu du bien [2]. » Le ciel, originairement un et uniforme, aspire et absorbe le vide. Le vide, en pénétrant dans le ciel, le divise par les intervalles qu'il y introduit; et cette division de l'unité primitive par les intervalles donne naissance aux nombres. La vie de l'univers consiste dans une perpétuelle aspiration de l'infini par le fini, de la multiplicité par l'unité, du vide par le ciel. C'est ce que les Pythagoriciens appelaient la respiration infinie du monde, σὸ ἄπειρον πνεῦμα [3]. Ils concevaient donc l'unité première comme une grandeur solide, continue, non divisée, mais capable de se diviser en une infinité de choses au moyen de l'espace vide qui vient les séparer. De son côté, le vide illimité n'est pas divisé par lui-même, et il ne se divise qu'autant qu'il pénètre dans le limitant. Ainsi les deux principes opposés sont également nécessaires pour introduire la distinction dans les choses. L'absolue détermination se confond dans l'unité première avec l'indétermination absolue, et du rapport de ces deux principes naît le nombre, à la fois déterminé et indéterminé.

Le principe déterminant est actif, la matière indétermi-

1. *Mét.*, XIV, 4.
2. Καὶ τὸ κακὸν τοῦ ἀγαθοῦ χώραν εἶναι. XIV, 5.
3. Εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθ. κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος, ὡς ἂν ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διωρίζει τὰς φύσεις. Ar., *Phys.*, IV, 6. Plut., *De pl. ph.*, II, 9.

née est passive : l'un aspire, l'autre est aspirée. Dieu est donc l'être positif, tandis que la matière est négative. La différence des êtres a sa véritable cause dans le principe déterminant, et la matière indéfinie n'en est que la condition.

L'aspiration éternelle de la matière par l'unité introduit dans le monde le bien, en même temps que le nombre et l'harmonie; mais le mal n'en est pas moins éternel. Dieu ne peut aspirer toute la matière; il ne peut rendre toutes choses parfaites; il y tend seulement de toute sa puissance : le très beau et le très bon ne sont donc point dès le commencement des choses; ils ne surviennent que par le développement de l'essence divine dans le monde [1].

V. Les doctrines physiques et psychologiques des Pythagoriciens sont en rapport avec leur théorie métaphysique. Pour expliquer les choses, il faut les ramener au nombre, qui rend tout intelligible. C'est le parfait qui explique l'imparfait. Le plus bel arrangement des choses est aussi le plus vrai. De là une sorte de physique par les causes finales, mais différente des doctrines platoniques. La cause finale des Pythagoriciens n'est pas un but que se propose avec conscience le principe divin, mais une sorte d'expansion fatale et mathématique du bien dans toutes choses. La terre, par exemple, ne doit pas être le centre du monde, car elle est le séjour de nombreuses imperfections, et elle est par elle-même ténébreuse. Le centre du monde doit être lumineux, parce que la lumière fait partie de la série du bien; il doit être immobile, parce que le repos est supérieur au mouvement et fait aussi partie de la série du bien. Les astres doivent décrire autour du feu central des lignes circulaires, parce que le mouvement circulaire, revenant sur lui-même, est le plus parfait. Les intervalles des planètes doivent être

1. Nous verrons plus loin comment Speusippe abandonna le platonisme pour revenir à la théorie pythagoricienne.

soumis à la loi musicale, et leurs mouvements doivent produire la plus belle des harmonies : si nous ne l'entendons pas, c'est qu'elle est continue ou que les sons ont trop de gravité [1]. Le nombre dix étant le plus parfait, il doit y avoir dix planètes, et, si l'on n'en connaît que neuf, il faut en supposer une dixième, l'antichtone. La décade devra se retrouver partout : s'il y a cinq éléments minéraux, la vie végétative s'opérera par le nombre six, la vie animale par le nombre sept, la vie humaine par le nombre huit, la vie céleste par le nombre neuf, et la vie divine, universelle, parfaite, par le nombre dix. Tous ces degrés de l'existence devront être ordonnés de telle sorte que les supérieurs comprennent en eux les inférieurs, comme les nombres se comprennent les uns les autres. Dans l'homme, par exemple, on trouve une hiérarchie de principes : procréation (dans l'organe générateur), végétation (dans l'ombilic), sentiment (dans le cœur) et pensée (dans le cerveau). La procréation et la végétation constituent la vie; le sentiment et la pensée appartiennent à l'âme [2].

VI. L'âme individuelle, émanation de l'âme universelle [3], est une modification des nombres (ἀρίθμιον πάθος) [4], ou plus simplement *un nombre*. Elle est l'*harmonie* du corps. Mais cette harmonie n'est pas, comme le dit le pythagoricien matérialiste Simmias, un simple résultat

1. Arist., *De cœlo*, II, 9.
2. Le principal défaut de la philosophie pythagoricienne, dit Hegel, c'est de laisser sans véritable explication le mouvement, la vie, la pesanteur, le concret. Un même nombre y sert à déterminer tour à tour une sphère céleste, une vertu, un phénomène quelconque, et n'exprime jamais qu'une différence de quantité abstraite : c'est comme si l'on disait qu'une plante est *cinq* parce qu'elle a cinq étamines. « Vain formalisme, semblable à celui de nos jours, et qui laisse toute réalité en dehors. » XIII, 257.
3. Cic., *De nat. deor.*, I, xi.
4. Arist., *Mét.*, I, v.

de l'organisation. L'âme est un nombre qui engendre un autre nombre, à savoir le corps; et elle est si peu le résultat de l'organisme, qu'elle passe de corps en corps par la métempsycose. Cependant, tout incorporelle qu'elle est, elle ne peut être entièrement dégagée du corporel. Même dans son passage d'un corps à un autre, elle reste unie à des particules matérielles aussi subtiles que les atomes d'un rayon de lumière. « Les âmes, après la mort, voltigent dans l'air avec l'apparence d'un corps [1]. »

L'âme a deux facultés principales : l'énergie ou θυμός, qui réside dans le cœur, et l'intelligence, τὸ λογικὸν καὶ νοερόν, qui réside dans le cerveau.

L'intelligence, comme l'âme, est un nombre [2]; son objet, la vérité, est également un nombre; et même la lumière qui éclaire l'intelligence est un nombre déterminé, le nombre sept [3]. Enfin la connaissance elle-même est un nombre. Sans le nombre, nous l'avons vu, toutes choses seraient inintelligibles; nul objet ne se manifesterait à nul homme [4]. L'erreur, comme le mal, est indéterminée, inintelligible, irrationnelle, parce qu'elle est l'ennemie du nombre [5].

L'intelligence se subdivise en deux facultés, l'une qui est commune à l'homme et l'animal (φρενές) [6], l'autre propre à l'homme (le νοῦς). La première est périssable, la seconde est immortelle; l'une a pour objet les corps et le particulier, l'autre l'universel (τὰ ὅλα). Le principe de la connaissance est que le semblable ne peut être connu que par son semblable [7]. Les cinq sens correspondent aux cinq éléments et leur sont analogues [8]. La raison

1. Diog., VIII.
2. Arist., *Mét.*, I, v.
3. Procl., *Théol. s. Plat.*, V, xii, 252.
4. Phil., ap. Stob., *Ecl.*, I, 8. Boeckh, 18.
5. Phil., ap. Stob., *id.*
6. Diog., *ib.*
7. Sext., *Adv. Math.*, VII, 92.
8. Phil., ap. Stob., I, 10.

correspond à l'universel, à l'unité ; elle est elle-même une et universelle, et elle partage l'immortalité de son objet [1].

VII. L'âme est dans le corps comme en une prison [2], et elle est appelée à lutter sans cesse, sans avoir le droit de quitter son poste, contre le principe du mal. Tout bien a sa source dans l'unité, et dans l'ordre ou l'harmonie, la proportion, la mesure, qui ne sont que l'unité manifestée par les choses multiples. Tout mal prend son origine dans la dyade — c'est-à-dire dans la division, la disproportion, la dissonance — et dans la matière corporelle, qui n'est que l'assemblage de toutes ces qualités devenues palpables et visibles. L'homme vertueux est celui qui se conforme aux lois de la raison et qui règle sa vie à l'imitation de Dieu. De même que l'harmonie est produite par l'accord des sons graves et des sons aigus, de même la vertu naît de l'accord des diverses parties de l'âme sous la loi de la raison ; aussi la vertu est-elle une harmonie. La justice est l'égalité parfaite ou la réciprocité dans le droit, et son symbole matériel est le carré parfait. L'amitié est l'égalité parfaite et la réciprocité dans l'affection et le dévouement. Quant à la politique des Pythagoriciens, l'idée de l'unité la domine, comme leur morale, comme leur philosophie tout entière.

VIII. On voit tout ce que Platon doit aux Pythagoriciens. Comme eux, il cherche la science au-dessus des phénomènes sensibles, dans les choses intelligibles ; comme eux, il admet que les nombres gouvernent toutes choses. Mais les Pythagoriciens s'en tiennent aux notions générales des mathématiques, tandis que Platon les regarde seulement comme des intermédiaires. Pythagore s'arrête

1. Sext., *Adv. Math.* VIII, 92, 93; X, 251, 261.
2. Stob., *Ecl.*, I, 29

au nombre abstrait; Platon remonte au nombre réel, qui est l'Idée.

Les Pythagoriciens font du nombre mathématique un élément; Platon le regarde plutôt comme un rapport, comme une manière d'être toute relative, et c'est pour cela que le monde mathématique lui paraît insuffisant.

Pourtant les Pythagoriciens eux-mêmes, au-dessus *des nombres*, conçoivent *le nombre;* et Platon sur ce point est d'accord avec eux. Le nombre en soi est l'Unité, et l'Unité est le principe de toutes choses. Cette Unité première n'est pas suppressive de la pluralité; elle en est au contraire la condition, et il y a un terme primitif où se trouvent conciliées d'une manière mystérieuse les oppositions qui éclatent dans la nature. Sur tous ces points, il y a accord entre les Pythagoriciens et Platon.

Mais quelle est la nature de l'Unité première? — C'est ici que la dissidence est profonde.

Pour Platon, le principe suprême est le Bien, le Bien pur de tout mélange, de toute imperfection, de tout mal. Au contraire, le Dieu de Pythagore est un mélange du bien et du mal, germe de toute perfection, mais aussi de l'imperfection; il est le pair-impair, le fini-infini, le déterminé-indéterminé, le mâle-femelle, le bien-mal.

Sans doute, Platon et Pythagore conçoivent également Dieu comme l'unité, et même comme une unité qui réconcilie les contraires; mais ils conçoivent bien différemment cette conciliation. Pour Pythagore, elle est un mélange; et par conséquent Dieu est un tout dont l'un et le multiple sont comme les parties. Le Dieu de Platon, loin d'être un mélange, est le Bien sans mélange; et c'est précisément sa perfection qui rend l'imperfection possible comme une image de Dieu même; c'est la réalité éternelle de son être qui fonde la possibilité d'une existence empruntée à la sienne. Dieu est l'être positif; le non-être ou la matière est quelque chose d'essentiellement relatif; Dieu est le réel, la matière est le possible,

et le possible a sa raison dans le réel. Donc Dieu n'est pas un mélange d'être et de non-être, de réalité et de possibilité. Platon conçoit les deux termes, être et non-être, réalité et possibilité, non comme placés sur une même ligne, mais comme subordonnés l'un à l'autre. Dieu en lui-même n'est donc pas l'unité du bien et du mal : il est essentiellement et uniquement le bien; quant au mal, qui n'est autre chose que l'imperfection, il a sa condition dans le bien, dont il n'est qu'une participation incomplète.

Encore une fois, le Dieu de Pythagore est l'unité du bien et du mal : le bien pur, séparé du mal, est quelque chose d'ultérieur. Le Dieu de Platon est le Bien pur, chose primitive; et c'est le mélange du bien et de l'imperfection qui est ultérieur.

Or cette différence des deux systèmes entraîne de graves conséquences.

Le Dieu des Pythagoriciens semble un germe qui se développpe, comme le remarque fort bien Aristote [1]. Le bien n'est donc en Dieu qu'en puissance; le bien ne s'actualise que dans la respiration infinie qui est la vie du monde. Le Dieu de Platon est au contraire l'éternelle actualité du Bien, enveloppant toutes les formes de la perfection, qui sont en même temps les formes de l'intelligence : les Idées. C'est par les Idées que le monde est possible; et les Idées à leur tour, déterminations de l'être

1. Aristote n'attribue nullement cette doctrine à Platon; il la rapproche seulement du système antiplatonicien de Speusippe. Je dis antiplatonicien, puisque ce disciple de Platon rejeta entièrement les Idées. (Voyez plus loin notre chapitre sur Speusippe.) D'après Aristote, le platonisme est la doctrine de l'unité identique au bien réel; le pythagorisme et Speusippe regardent l'unité comme identique à la virtualité du bien et du mal. Ce n'est pas que ce second point de vue manque dans Platon, mais il y est subordonné au premier : l'Unité est la virtualité absolue du monde parce qu'elle est en soi la réalité absolue. Peut-être était-ce aussi, dans le fond, la pensée encore obscure de plusieurs pythagoriciens.

et de la pensée, ne sont possibles que par l'absolue réalité de la pensée et de l'être dans le Bien.

L'unité absolue du parfait et de l'imparfait ne peut se concevoir que dans un principe indéterminé, tandis que la relativité de l'imparfait à l'égard du parfait implique l'absolue détermination du premier principe.

Le pythagorisme ressemble donc à l'ionisme en ce qu'il fait tout sortir d'un germe primordial; seulement, au lieu de prendre pour germe un élément matériel, il prend une chose intelligible, l'unité. Cette unité n'en est pas moins une puissance qui s'actualise, et les nombres eux-mêmes ne sont que les puissances diverses de la force universelle. Les Idées, au contraire, sont ce qu'Aristote appellerait des actes et ce que Platon appelle des réalités (ὄντα). Sans doute elles fondent la possibilité des choses; mais elles ne sont pas elles-mêmes de purs *possibles*, elles sont les formes parfaitement réelles de l'existence divine.

Les fréquentes analogies du platonisme et du pythagorisme recouvrent donc une différence profonde. Le platonisme, en absorbant le pythagorisme dans son sein, le transforme entièrement. Il ne l'accepte que comme un point de vue inférieur, au-dessus duquel il faut nécessairement s'élever : c'est une région intermédiaire que le dialecticien traverse avant de parvenir à son véritable but. Les notions logiques et mathématiques, objet de la διάνοια, sont au-dessus des sensations; mais elles sont elles-mêmes au-dessous des Idées et surtout de l'Idée suprême, qui est le Bien. Le pythagorisme, supérieur à l'ionisme, demeure donc inférieur à la doctrine de Platon.

CHAPITRE IV

LE PRINCIPE DE L'AMOUR UNIVERSEL — EMPÉDOCLE

Unité primitive sous l'empire de l'amour. Le Sphérus. — Action de l'inimitié, productrice du multiple. — Retour à l'amour et à l'unité par le sentiment, par la pensée et par l'action.

Les doctrines pythagoriques, mêlées à celles des Éléates, se retrouvent sous une forme moins abstraite dans Empédocle. Ce dernier (vers 470) paraît avoir eu des relations avec les philosophes dispersés de la ligue pythagoricienne. Il fit le voyage d'Athènes. Ces écrits, n'étant point renfermés dans l'enceinte d'une société secrète, furent connus assez rapidement dans cette ville. Le *Phèdre* de Platon contient beaucoup d'allusions à Empédocle, et le *Banquet* reproduit sa théorie de l'amour dans la nature.

Cette unité primitive des Pythagoriciens, essence du nombre et de l'harmonie, Empédocle la remplace par un principe plus vivant, mais analogue : l'amour. Le monde qu'Empédocle entreprend de construire prend son origine dans une période primitive, qui est l'empire absolu de l'amour. Le caractère de cette période est l'unité : tous les éléments y sont confondus, tous les contraires identifiés. Un, uniforme, universel, harmonieux et heureux, le dieu sphérique ou *Sphérus* repose immobile en lui-même sans distinction de parties, sans division, sans pluralité actuelle, comme l'un-multiple, comme le pair-impair des

Pythagoriciens [1]. Ce dieu est dominé par le *souverain de la félicité et de l'innocence*, l'Amour, avec lequel il ne fait qu'un. Mais, au temps prescrit par la Nécessité, l'action de l'*Inimitié* commence, pénétrant par degrés à l'intérieur du Sphérus, « agitant les membres du dieu l'un après l'autre [2] », séparant les diverses parties, introduisant dans les choses la différence et la multiplicité. « S'il n'y avait pas d'inimitié dans les choses, tout serait un [3]. » *Tout vient donc de l'Inimitié, excepté Dieu*, qui est l'Amour. — On reconnaît le germe primitif des Pythagoriciens, unité confuse dans laquelle cependant existe *en puissance* la diversité, le nombre. Le Cosmos est produit par la mise en lutte des choses : de là dérive son mouvement ; quant aux lois ordonnées et constantes de ce mouvement, elles sont la part de l'amour dans les choses. Au règne de l'absolue unité, dans laquelle domine l'amour, mais qui contient en germe la discorde, succède donc le règne de la multiplicité, dans laquelle l'amour et la discorde se posent comme contraires et se disputent l'empire. Alors apparaissent les quatre éléments (feu, terre, eau, éther), qu'Empédocle réduit ensuite à deux : le feu, correspondant à l'amour, et les choses terrestres, correspondant à la discorde. Le monde n'est qu'un mécanisme par lequel apparaît ce qui était d'abord caché et enveloppé : rien ne naît, rien ne meurt. C'est une conception analogue à celle d'Anaxagore, mais dans laquelle l'acte de la pensée *parcourant le monde* est un mélange d'amour et de discorde.

A l'amour correspond en nous la raison ; à la discorde, les sens. Notre connaissance est nécessairement imparfaite, à cause de l'inimitié qui s'y mêle. Elle peut, il est vrai, connaître tous les éléments du Tout, les semblables par

1. Emp., *Fragm.*, vers 23. Arist., *Mét.*, p. 1000, a.
2. Arist., *ib.*
3. *Ibid.*

les semblables, l'eau par l'eau, la terre par la terre, la haine par la haine, l'amour par l'amour [1]; mais elle ne peut jamais connaître l'amour en sa parfaite unité, dans laquelle cependant consiste la vérité pure. La vraie unité des choses n'est visible que pour elle-même; elle est réservée à la connaissance divine [2]. « Personne n'a vu l'amour dans l'universalité des choses; non, pas un mortel [3]. » Notre connaissance est discursive comme le monde lui-même. « Je t'annonce deux choses; car tantôt tout s'élève de la pluralité à l'un, tantôt tout passe de l'un au multiple. » Principe auquel Platon semble faire allusion dans le *Philèbe*.

Le progrès consiste à revenir vers l'unité, soit par la connaissance, soit par l'action. Le passage continuel d'une forme à une autre, d'une existence à une autre par la métempsycose est la malheureuse condition des mortels; car l'espèce mortelle provient de la discorde et des gémissements [4]. L'unique moyen de s'affranchir de cet exil sans fin consiste dans la purification de toute haine, dans un abandon sans réserve à l'amour vivifiant, surtout à ne répandre le sang d'aucun être animé, créature de l'amour, et à s'abstenir de tout aliment impur. Nous sommes parents de toutes choses par la nature, quoique nous ne reconnaissions plus cette parenté à cause des transformations que la discorde a produites [5]. Tout dans le monde tient de la nature démonique et spirituelle. Les démons circulent partout, *tombés du ciel* (οὐρανοπετεῖς δαίμονες) [6]. Empédocle s'appelait lui-même un démon ou un dieu [7]. Ces démons sont les intermédiaires entre le ciel et la terre : ils sont les liens du grand Tout, et jouent

1. Vers 318.
2. Arist., *Mét.*, II, 2.
3. Vers 53, ss.
4. Vers 352.
5. Vers 377, 392.
6. Vers 92.
7. Vers 407.

par conséquent un rôle analogue à celui de l'amour qui *relie;* ils sont les ministres de l'amour. Le discours de Diotime, dans le *Banquet*, est fortement empreint des idées mystiques d'Empédocle. Les deux Vénus dont parle Platon rappellent les mêmes idées : « Ce n'est point Jupiter qui est roi, ni le Temps ni Neptune, mais c'est Vénus qui est reine [1]. »

En résumé, le système d'Empédocle, auquel Platon a fait plus d'un emprunt, est un pythagorisme physique et mystique, moins abstrait que le premier, et dans lequel l'unité devient *amour*, la multiplicité *discorde*. Tout procède de l'unité primitive et s'efforce d'y revenir. Le dieu d'Empédocle est encore un germe qui se développe, le Sphérus dont les êtres divers sont les membres; amour immanent, providence immanente, divinité panthéistique qui ne se pose pas en dehors du monde comme le Bien conscient, comme l'Idée. Le Sphérus d'Empédocle sera pour Platon le dieu engendré, non le Dieu éternel.

1. Vers 308, vers 59.

CHAPITRE V

LE PRINCIPE DE L'UNITÉ — XÉNOPHANE PARMÉNIDE — ZÉNON

I. XÉNOPHANE. Comment il démontre que Dieu est un et n'est pas engendré, et qu'en général rien de ce qui est n'est engendré. Profondeur de cette argumentation. Ce que Platon en a conservé; ce qu'il a rejeté. L'*Idée,* solution de l'antinomie éléatique entre l'être et le non-être. — II. PARMÉNIDE. Unité de l'Être. Caractère de cette unité. Est-elle vide d'être et de pensée? Préjugés répandus au sujet de Parménide. — III. ZÉNON. Sa dialectique.

Les Éléates s'enferment dans l'unité. Ce n'est plus, comme le remarque Aristote, l'unité de matière des premiers physiciens, la substance virtuelle d'où se développent les phénomènes; c'est l'unité de l'Être hors duquel il n'y a rien et qui demeure éternellement immobile dans son identité [1]. La nature n'est qu'une apparence, objet de l'*opinion* trompeuse; la *raison* ne reconnaît que l'unité absolue.

Platon n'établira pas entre l'opinion et la raison une opposition plus marquée que les Éléates; il n'ira même pas aussi loin qu'eux : car, loin de retrancher toute valeur aux données des sens, il s'en servira comme de point d'appui pour son ascension dialectique. Selon Platon, le

1. Arist., *Mét.*, I, p. 18.

apport d'exclusion absolue entre l'être et le non-être end le monde impossible. Platon accepte donc l'unité des léates, mais il la féconde en y introduisant les Idées.

I. Déjà on trouve dans Xénophane une dialectique éductive qui rappelle la première thèse du *Parménide*. énophane établit l'absolue unité de Dieu, d'abord par apport à d'autres dieux qu'on pourrait supposer, puis par apport au monde, qui n'existe réellement pas.

« S'il existe quelque chose, dit Xénophane en appliuant ceci à Dieu, il est impossible qu'il ait été engendré; ar il faut que ce qui est engendré soit produit par le emblable ou le dissemblable; or il ne convient pas plus u semblable d'être produit par le semblable que de le roduire, puisque le semblable ou l'égal est dans un rapport d'identité avec le semblable. Il ne convient pas non lus au dissemblable d'être produit par le dissemblable; ar, si le plus fort naissait du plus faible, le plus grand u plus petit, le meilleur du pire, ou, tout au contraire, si pire naissait du meilleur, l'être sortirait du non-être, u le non-être sortirait de l'être, ce qui est impossible : ieu est donc éternel [1]. »

L'argument de Xénophane se retrouvera textuellement dans Spinoza, qui démontre que deux substances e peuvent être cause l'une de l'autre, qu'elles soient semlables ou qu'elles soient dissemblables. Rien n'est plus gique si l'on entend, avec Xénophane et Spinoza, deux

1. Ἀδύνατόν φησιν εἶναι, εἴ τί ἐστι, γενέσθαι, τοῦτο λέγων ἐπὶ οῦ θεοῦ· Ἀνάγκη γὰρ ἤτοι ἐξ ὁμοίων ἢ ἐξ ἀνομοίων γενέσθαι τὸ νόμενον· δυνατὸν δὲ οὐδέτερον· οὔτε γὰρ ὅμοιον ὑφ' ὁμοίου προήκειν τεκνωθῆναι μᾶλλον ἢ τεκνῶσαι· ταῦτα γὰρ ἅπαντα τοῖς γε οις ἢ ὁμοίοις ὑπάρχειν πρὸς ἄλληλα· οὔτ' ἂν ἐξ ἀνομοίου οὔτ' ομοιον γενέσθαι· εἰ γὰρ γίγνοιτο ἐξ ἀσθενεστέρου τὸ ἰσχυρότερον, ἐξ ἐλάττονος τὸ μεῖζον, ἢ ἐκ χείρονος τὸ κρεῖττον, ἢ τοὐναντίον χείρω ἐκ τῶν κρειττόνων, τὸ ὂν ἐξ οὐκ ὄντος, ἢ τὸ οὐκ ὂν ἐξ τος γενέσθαι· ὅπερ ἀδύνατον· ἀΐδιον μὲν οὖν διὰ ταῦτα εἶναι τὸν ὀν. (Arist., *De Xenoph., Zenone et Gorgiâ.*)

substances absolues et parfaites. Pour ces substances, en effet, la similitude est l'identité, et l'identité, les rendant indiscernables, se résout pour nous en unité. Donc, un être absolu ne peut produire un autre être absolu, qui lui serait identique. D'autre part, deux absolus différents ne peuvent se produire l'un l'autre, puisque ce qui sera dans le second, n'ayant rien d'analogue dans le premier, n'y aura point sa raison intelligible; il faudra donc dire que ce qui est dans le second sans être dans le premier est sans cause et vient du non-être. En d'autres termes, tout étant absolu dans l'absolu, un second Dieu est absolument ou n'est pas absolument ce qu'est l'autre Dieu. Dans le premier cas, les deux Dieux se confondent. Dans le second, ils se séparent au point que l'un est la négation de l'autre et que si l'un est, l'autre n'est pas : l'un ne peut plus être la cause de l'autre; le second est donc sans cause, et comme le premier est l'être, le second a sa cause dans le non-être, ce qui est absurde.

Xénophane démontrait encore d'une autre manière l'unité absolue de l'Être qui est la perfection et la plénitude de l'être; là encore il devance Platon et Spinoza : « Si Dieu est ce qu'il y a de plus puissant, Xénophane dit qu'il doit être un; car s'il était deux ou plusieurs, il ne serait pas ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur. Ces différents Dieux, étant égaux entre eux, seraient chacun ce qu'il y a de plus puissant et de meilleur; car ce qui constitue un Dieu, c'est d'être le plus puissant, et non d'être surpassé en puissance; c'est de gouverner seul toutes choses [1] : de sorte que, si Dieu n'est pas ce qu'il y a de plus puissant, il n'est pas par cela même. Si l'on suppose qu'il y en a plusieurs, ou il y a entre eux des inférieurs et des supérieurs, et alors il n'y a pas de Dieu, car la

1. Καὶ πάντα κρατεῖσθαι εἶναι. Ces mots sont inintelligibles. Fülleborn propose de les retrancher. Brandis lit : Καὶ πολλὰ κρατεῖσθαι εἶναι, c'est-à-dire, καὶ πολλὰ εἶναι ὥστε κρατεῖσθαι. MM. Boissonade et Cousin : καὶ πάντα κρατεῖσθαι ἑνί.

nature de Dieu est de ne rien admettre de plus puissant que soi; ou ils sont égaux entre eux, et alors Dieu perd sa nature, qui est d'être ce qu'il y a de plus puissant : car l'égal n'est ni meilleur ni pire que son égal; de sorte que, s'il y a un Dieu et s'il est tel que doit être un Dieu, il faut qu'il soit un; sans quoi il ne pourrait pas tout ce qu'il voudrait : car, si l'on admet plusieurs dieux, chacun d'eux pris à part est sans puissance [1]. »

Platon a accepté et reproduit toute l'argumentation qui précède, mais il n'a pas accepté l'application que Xénophane en faisait au monde.

Xénophane, après avoir montré que Dieu ne peut être engendré et qu'il est l'*être*, en concluait que rien n'est engendré, parce que tout ce qui n'est pas Dieu est *non-être*. Il eût dit comme Spinoza : — Vous prétendez qu'un être est produit par un autre; de deux choses l'une : ou cet être a même essence que le premier, et alors il n'en diffère pas; ou il n'a pas même essence, et alors il n'y a rien dans le premier qui puisse contenir la raison du second. Donc un être n'en peut produire un autre, une substance ne peut engendrer une substance. La substance est; le reste n'est pas en tant que substance, et ne peut être qu'en tant qu'apparence ou mode pour les sens et l'opinion.

Platon n'accepte pas ce principe que le semblable ne puisse provenir du semblable, ni le dissemblable du dissemblable; il soutient au contraire qu'une chose provient tout à la fois du semblable et du dissemblable. Ainsi l'objet sensible est tout à la fois semblable et non semblable à l'Idée : il lui est semblable en ce que, ce qu'il est, l'Idée l'est d'une manière pure et éminente; il lui est dissemblable en ce que, ce qu'il est, l'Idée ne l'est pas de la même manière et avec les mêmes imperfections. En général, une chose est et n'est pas ce qu'est sa cause :

1. Arist., *Xén., Zén et Gorg.*

elle l'est, puisqu'elle a sa raison et son principe dans quelque perfection dont elle participe ; elle ne l'est pas, puisque, si elle était purement et simplement ce qu'est sa cause, elle n'en différerait point. Donc Dieu est et n'est pas ce qu'est le monde ; ce qui fait qu'on peut tout lui attribuer en un sens, et qu'en un autre sens on ne peut rien lui attribuer ; on en peut tout dire et on n'en peut rien dire. Xénophane insistait surtout sur l'opposition de Dieu et du monde : « Dieu est éternel, un et sphérique ; il n'est ni indéfini ni fini ; car être indéfini, c'est n'être pas, c'est n'avoir ni milieu, ni commencement, ni fin, ni aucune autre partie : c'est ainsi qu'est l'indéfini ; or l'être ne peut pas être comme le non-être. D'un autre côté, pour qu'il fût fini, il faudrait qu'il fût plusieurs ; or l'unité n'admet pas plus la pluralité que la non-existence : l'unité n'a rien qui la limite [1]. » Platon, en conservant cette argumentation, ajoute l'antithèse et établit ainsi la théorie de la participation. La participation est précisément ce que niait Xénophane, qui confondait le semblable avec l'identique et conséquemment ne pouvait sortir de l'unité. Platon, au contraire, montre dans le *Sophiste* et laisse entendre dans le *Parménide* qu'il y a une certaine manière d'être et de n'être pas tout à la fois telle ou telle chose. Il introduit entre l'être pur et le néant pur le moyen terme du non-être relatif, par lequel le monde devient possible. De plus, il place ce principe de l'*autre*, de la *différence*, du *non-être*, dans le sein même de l'Être, ce qui constitue les diverses perfections intelligibles de l'Être-Un, ou les Idées. Comme on le voit, l'argumentation de Xénophane est le plus grand effort qu'on ait fait pour poser Dieu dans son unité solitaire, exclusive de toute autre existence ; et la théorie des Idées de Platon est le plus grand effort qu'on ait fait pour placer en Dieu même les raisons éminentes des autres existences et les principes réels de leur possibilité.

1. Arist., *Xén., Zén. et Gorg.*

II. La pensée des Éléates, déjà si précise avec Xénophane, se formule plus nettement encore chez Parménide. « Parménide me paraît tout à la fois *respectable* et *redoutable*, pour me servir des termes d'Homère...; il y a dans ses discours une profondeur tout à fait extraordinaire. J'ai donc grand'peur que nous ne comprenions point ses paroles et encore moins sa pensée [1]. » C'est en ces termes, on s'en souvient, que Platon parle de Parménide, dont la doctrine exerça tant d'influence sur la sienne, mais dont il rejette les conclusions négatives avec d'autant plus d'énergie qu'il sent bien que, sans la théorie des Idées, il se retrouverait lui-même à chaque instant sur la pente de l'Éléatisme.

Comme Xénophane, Parménide se retranche dans l'absolu et supprime toute relation. Point de milieu pour lui. « Il faut, dit-il, admettre d'une manière absolue (πάμπαν) ou l'être ou le non-être... La décision à ce sujet est tout entière dans ces mots : être ou non-être, ἔστιν ἤ οὐκ ἔστιν [2]? Or on ne peut connaître le non-être, puisqu'il est impossible, ni l'exprimer en paroles... Il ne reste donc plus qu'un procédé : poser l'être, et dire : *il est*, ἐστί [3]. Dans cette voie, bien des signes se présentent pour montrer que l'être est sans naissance et sans destruction, qu'il est un tout d'une seule espèce (οὖλον μονόγενές τε), immobile et sans bornes (ἄτρεμες ἠδ᾽ ἀτελεστόν); qu'il n'a ni passé ni futur, puisqu'il est maintenant tout entier à la fois, et qu'il est un sans discontinuité (ἕν συνεχές) [4]. » On croirait lire les pages du *Timée* et du *Parménide* où Platon montre l'Être éternel supérieur à toutes nos distinctions de présent, de passé et de futur, et le pose en disant comme Parménide : il est, ἐστί. « Quelle origine

1. *Théét.*, 184, a.
2. Vers 66, 70. Οὕτως ἢ πάμπαν πελέμεν χρέων ἔστιν ἢ οὐχί. — Ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷ δ᾽ ἔστί, Ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν.
3. Μόνος δ᾽ ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται : ὡς ἐστί. Vers 57 et 40.
4. 58 et ss.

chercherais-tu à l'être ? Je ne te laisserai ni dire ni penser qu'il vient du non-être, car le non-être ne peut se dire ni se comprendre. Et quelle nécessité, agissant après plutôt qu'avant, aurait poussé l'être à sortir du néant ? Donc il faut admettre absolument ou l'être ou le non-être. Et jamais de l'être la raison ne pourra faire sortir autre chose que lui-même. C'est pourquoi le destin ne lâche point ses liens de manière à permettre à l'être de naître ou de périr, mais le maintient immobile [1]. » On comprend l'admiration de Platon pour une telle vigueur de pensée. Il complétera Parménide en ajoutant à l'être absolu les genres de l'être, les Idées, qui rendent possible la pluralité ; mais il conservera l'Être absolu de Parménide pour le placer au sommet de la dialectique.

On a interprété la doctrine de Parménide dans deux sens opposés. D'après quelques historiens, cette doctrine n'est qu'un naturalisme raffiné : « Le Dieu de Parménide n'est encore que le monde, étendu, quoique sans division, sous la forme d'une sphère immobile... La pensée n'est, aux yeux de ces idéalistes ou spiritualistes prétendus, ni séparée ni réellement différente de la sensation [2]. » Mais, selon nous, la comparaison de l'être avec une sphère est toute métaphorique, et en tout cas c'est une simple comparaison (σφαίρῃ ἐναλίγκιον). « L'être possède la perfection suprême, étant *semblable* à une sphère entièrement ronde, qui du centre à la circonférence serait partout égale et pareille ; car il ne peut y avoir dans l'être une partie plus forte ou plus faible que l'autre [3]. » Ce qui prouve que Parménide ne donne point à l'être une forme réellement sphérique, c'est qu'il le déclare lui-même *sans bornes*, ἀτελευτητόν, sans commencement ni fin, ἄναρχον ἄπαυστον [4]. Le mot ἀτελευτητόν est synonyme du mot infini, pris dans son

1. Vers 63.
2. Ravaisson, *Mét.*, t. II, ..
3. Vers 87, 88.
4. Vers 82.

sens moderne et indiquant la plénitude absolue de l'être sous tous les rapports : « Il n'est pas admissible que l'être ne soit pas *infini* (ἀτελευτητόν), car il est l'être à qui il ne manque rien, et s'il ne l'était pas, il manquerait de tout. » Peut-on exprimer avec plus d'énergie le caractère absolu de l'Être qui est infini ou n'est pas? La comparaison avec la sphère se retrouve chez tous les philosophes anciens. Il faut entendre par là la *sphère infinie dont le centre est partout et la circonférence nulle part*, c'est-à-dire l'immensité. Il est donc difficile d'appeler naturalisme cette conception de l'Être un, immense, immobile et éternel.

Mais d'autre part a-t-on raison de répéter, comme on le fait chaque jour, que l'unité de Parménide est l'unité abstraite, supérieure non seulement à la pensée, mais à l'*être* même? — Rien n'est plus inexact, comme le prouvent les fragments qui précèdent. Parménide ne part point de l'idée d'unité; il ne fait qu'y aboutir, en posant l'être éternel. C'est de l'être *réel et vrai* qu'il parle sans cesse; il est, comme Spinoza, ivre de l'être. Son unité n'est ni abstraite et vide, ni matérielle; Aristote la nomme avec raison une unité *rationnelle*. Parménide rejette l'expression d'unité indéfinie (ἄπειρον) qu'employait Xénophane, et il appelle l'Être πεπερασμένον, c'est-à-dire déterminé [1]. Il n'y a point place dans l'Être pour le possible; il est éternellement actuel. Parménide n'est donc tombé ni dans l'abstraction pure ni dans le naturalisme; son principe est l'Être, au sein duquel il se transporte par la pensée et

1. M. Brandis ne comprend pas comment peuvent se concilier les mots ἀτελεστόν, sans bornes, et πεπερασμένον, qui semble impliquer des bornes. Il propose même de lire οὐδ' ἀτελεστόν au vers 59. On s'étonne d'un tel embarras. Il suffit d'avoir lu Platon pour connaître le τὸ πέρας, la détermination, qui appelle nécessairement l'absence de toutes bornes, ἀτελεστόν. L'un est notre mot *parfait*, l'autre notre mot *infini*. L'achevé, le πέρας, indique la perfection à laquelle on ne peut rien ajouter et qui par conséquent est sans limitation.

d'où il prétend que rien ne peut sortir. — Comment peut-il exister autre chose que l'Être qui est? — Voilà la question que se pose Parménide, et il la résout négativement.

Son Dieu n'est pas plus au-dessus de la pensée que de l'être; car il est la pensée même dans son absolue unité avec l'être. « La pensée, dit Parménide, est la même chose que l'être. Il faut que la parole et la pensée soient de l'être, car l'être existe et le non-être n'est rien [1]... La pensée est identique à son objet (Τωὐτόν ἐστι νοεῖν τε καὶ οὕνεκεῖν ἐστι νόημα) [2]. En effet, sans l'être, sur lequel elle repose, vous ne trouverez pas la pensée; car rien n'est ni ne sera, excepté l'être [3]. » Parménide avait l'esprit trop rigoureux pour ne pas s'apercevoir que toute distinction entre le sujet et l'objet ramènerait la dualité; il la supprime donc dans l'absolu et énonce expressément l'identité de la pensée et de l'être. Par là il échappe à l'objection de Platon dans le *Sophiste*. Si la pensée n'est pas un mouvement, comme le disait Platon, elle ne contredit en rien l'immobilité de l'être.

Si l'être est seul, qu'est donc le monde? Ou il n'est pas, ou il n'est que l'apparence trompeuse de l'être véritable. A vrai dire, la multiplicité, en tant que telle, n'est pas. Parménide compare l'opinion à la nuit, mère de l'erreur, et la vérité à la lumière du jour. Entre ces deux choses il y a l'antithèse la plus complète, comme entre l'objet de la raison, qui est l'être, et l'objet de l'opinion, qui est le non-être. La seconde partie de son poème sur la physique (τὰ πρὸς δόξαν) est une simple concession faite aux mortels amoureux de l'apparence. Aristote n'aura pas de peine à montrer que cette concession est une contradiction véritable, et que ce panthéisme aboutit au dualisme. « Forcé

1. Vers 40.
2. Vers 41.
3. Vers 93.

de se mettre d'accord avec les faits, et, en admettant l'unité par la raison, d'admettre aussi la pluralité par les sens, Parménide en revint à poser deux principes et deux causes : le chaud, qu'il rapporte à l'être ; et le froid, qu'il rapporte au non-être [1]. » Il n'en faudrait pas conclure avec Philoponus [2], que Parménide faisait seulement une distinction entre la raison et les sens, mais admettait la certitude sensible. La vérité est qu'il distinguait l'apparence multiple de la réalité une, sans accorder à la première aucune valeur métaphysique. La vue du multiple, du mal, de l'imparfait, du non-être, est, d'après lui, une illusion que la raison redresse. Platon comprendra que, fût-ce une illusion, il doit exister quelque principe qui l'explique, puisque, d'après les Éléates eux-mêmes, on ne pense pas ce qui n'est absolument pas. Parménide aboutit donc à poser lui-même le non-être sous le nom d'opinion, d'illusion, d'erreur sensible. Donc il faut en revenir toujours à quelque principe de non-être.

On voit maintenant tout ce que Platon doit à Parménide. Il est d'accord avec lui pour affirmer :

1° La nécessité d'un être absolument un et immuable, qui soit l'Être pur, parfait, déterminé en soi, éternellement réel ;

2° L'identité absolue de l'être et de la pensée dans cette unité suprême.

Mais Platon fait voir que le principe de Parménide est insuffisant. En effet, bien que Parménide pose au début l'être déterminé en soi, il aboutit logiquement à l'indétermination absolue et définitive du premier principe pour l'intelligence humaine et il se condamne à répéter sans cesse cette formule stérile : l'être est, ou l'un-un. Il ne lui est même pas permis de dire que l'être est un, ou alors il

1. *Mét.*, I, chap. V.
2. *Gen. et corr.*, I, 8.

introduit la distinction et la multiplicité dans l'unité. Un tel principe, s'il est seul, exclut donc toute science. Platon admet ce principe, mais il y joint son antithèse et montre la synthèse des deux. La science suppose la distinction de l'être et de ses genres, que Parménide n'a pas faite. Chaque genre de l'être n'est pas l'être, et cependant il n'est pas le néant. Il y a donc un milieu entre l'être et le néant; il y a un non-être relatif. Cette conception des genres éternels de l'être, ou des Idées, rend possible, selon Platon, le monde extérieur, dont le système de Parménide impliquait la négation.

III. Zénon, qui développa toutes les conséquences de ce système, passe pour l'inventeur de la dialectique [1], et il mériterait ce nom si la dialectique était simplement l'art de discuter. Parménide, comme le remarque avec raison Proclus [2], se bornait à poser le principe dogmatique de l'Être; Zénon procédait par la destruction du principe opposé. La première méthode était positive, la seconde négative. « Parménide est comme la raison pure (ὁ νοῦς), dont l'objet est de contempler l'Être; Zénon, comme la science discursive (διάνοια), qui doit voir aussi ce qui est opposé, et d'un côté approuver le vrai, de l'autre confondre le faux [3]. » « Mon ouvrage, dit Zénon dans le *Parménide*, répond aux partisans de la pluralité et leur renvoie leurs objections, et même au delà, essayant de démontrer qu'à tout bien considérer, la supposition que la pluralité est conduit à des conséquences encore plus ridicules que la supposition que tout est un [4] ... Par exemple, si les êtres sont multiples, il faut qu'ils soient à la fois semblables et dissemblables entre eux [5]. » Ce

1. Diog., IX, 25.
2. *Comm. Parm.*, t. IV, 115, éd. Cousin.
3. Proclus, *Comm. Parm.*, t. IV, 115, éd. Cousin
4. *Parm.*, 128.
5. *Ib.*, 127.

qui domine dans Zénon, c'est donc la forme secondaire et logique de la dialectique, excellente pour la réfutation. « C'est d'après cette sorte de dialectique, qui a besoin de longs discours, de longues déductions et de combats, que Zénon écrivait ses ouvrages. Parménide, ne se servant que de la raison pure, contemplait en elle-même l'unité de l'être, et n'employait que la dialectique purement rationnelle (νοερᾶς), dont la force est tout entière dans de simples intuitions [1]. »

Le *Parménide* de Platon est un exemple de la dialectique déductive : — poser toutes les hypothèses possibles, en déduire toutes les conséquences possibles, et pousser son adversaire à la contradiction. Mais les contradictions auxquelles aboutit cette dialectique ne doivent pas être considérées comme des antinomies absolues, sans harmonie; elles n'ont pour but que de démontrer la fausseté ou l'insuffisance de l'hypothèse.

La dialectique de Parménide et celle de Zénon ont donc un fond commun et une forme différente. « L'une est fondée sur le principe d'identité et n'en peut pas sortir; l'autre, sur le principe de contradiction, qui n'est qu'une face du premier [2]. »

La dialectique éléate se retrouvera dans la méthode de réfutation platonicienne, mais complétée par une méthode originale de découverte. L'apparition de Zénon n'en constitue pas moins une ère remarquable dans la philosophie grecque, parce qu'il mit le premier en jeu cette force extraordinaire d'agression et de négation qui est propre à la dialectique. Après la tendance positive de la spéculation grecque apparaît la tendance négative, la force qui approfondit, éprouve et scrute. Cette tendance logique et critique devait produire d'abord les sophistes, mais pour aboutir, avec Socrate et Platon, à une nouvelle méthode.

1. Proclus, *Comm. Parm.*, t. IV, 115, éd. Cousin.
2. Paul Janet, *Dial. de Pl.*, p. 13.

C'est ne voir qu'un côté des choses que d'apercevoir exclusivement dans Platon la « veine négative », la dialectique zénonienne. La méthode de Platon est plus largement compréhensive : elle embrasse tous les procédés réguliers de l'intelligence humaine, et prend son point de départ dans l'expérience avant de s'élever aux plus hautes conceptions de la raison pure. Mais on ne peut nier tout ce que Platon doit à l'école d'Élée. Parménide lui avait appris la distinction profonde qui existe entre l'opinion et la science ; Zénon lui fit comprendre la distinction qui existe, dans la science même, entre la raison intuitive et la raison discursive, la νόησις qui s'attache à l'unité pure, et la διάνοια qui relie la multiplicité réelle ou apparente à l'unité primitive [1]. L'éléatisme se retrouvera tout entier dans la théorie des Idées, mais à sa véritable place, et s'y conciliera avec d'autres doctrines également vraies, quoique également exclusives en elles-mêmes.

1. Platon a sans doute emprunté à Zénon beaucoup d'arguments qu'on retrouve dans le *Parménide*. Après les quatre arguments célèbres de Zénon contre le mouvement, Aristote (*Phys.*, VI, 9) en rapporte d'autres fort curieux; Cousin (*Phil. anc.*, p. 94) croit, sans motif, que ces arguments ne doivent pas être attribués à Zénon. — Changer, c'est n'être ni ce qu'on était ni ce qu'on sera; on n'est plus ce qu'on était, autrement il n'y aurait pas eu de mouvement; on n'est pas ce à quoi l'on tend, car il n'y aurait pas besoin de mouvement. Le changement et le mouvement ne peuvent donc avoir lieu ni dans ce qu'on était ni dans ce qu'on sera, ni dans l'un et dans l'autre, mais dans ce qui n'est ni l'un ni l'autre, c'est-à-dire dans rien, ce qui est impossible. La troisième thèse du *Parménide* nous semble une réponse à cet argument : Platon y fait voir que cette chose qui n'est ni l'un ni l'autre des contraires, sans cependant être un pur néant, c'est l'*instant,* limite commune du passé et de l'avenir. Zénon montrait aussi que le mouvement circulaire impliquerait à la fois le mouvement et le repos, ce que Platon admet et explique.

CHAPITRE VI

LA SOPHISTIQUE — LE PRINCIPE DU NON-ÊTRE ET LA MÉTHODE DE DOUBLE NÉGATION

I. Protagoras. Vrai sens de sa doctrine. L'universelle relativité. — II. Gorgias. Ses thèses sur le non-être; leur vrai sens. — Ce que Platon emprunte aux sophistes.

Concilier toutes les doctrines dans le *vrai* fut l'objet du platonisme; les concilier toutes dans le *faux* fut trop souvent l'objet de la sophistique. L'esprit du sophiste est très compréhensif : il admet toutes les opinions, parce qu'au fond il n'en admet aucune. Tandis que le vrai philosophe, selon Platon, voit tout à la lumière de l'être, le sophiste fait tout rentrer dans la nuit du non-être [1].

I. Protagoras tire du sensualisme ionien les conséquences qu'il renferme. Il avait composé un livre sur la *Vérité* [2]. C'est sans doute dans ce livre qu'il développait sa maxime favorite : « L'homme est la mesure de toutes choses : de celles qui sont, pour la manière dont elles sont, de celles qui ne sont pas, pour la manière dont elles ne sont pas. » Maxime qui lui est attribuée non seulement par Platon, mais par Aristote, par Sextus Empiricus et par

1. *Soph.*, l. l.
2. Porphyr., ap. Euseb., *Præp. Ev.*, X, 3.

Diogène [1]. Hegel et Grote admirent cette doctrine de Protagoras sur la relativité de nos connaissances. L'exposition qu'en fait Platon dans le *Théétète* est sans doute admirable, et Platon embellit la doctrine de son adversaire par la profondeur qu'il y ajoute; mais comment nier les conséquences sceptiques auxquelles une semblable doctrine aboutit? Le but de Protagoras ne peut être comparé à celui que se proposent un Kant ou un Hegel dans leurs ouvrages. C'est dans l'intérêt de la rhétorique et de la sophistique que Protagoras convertit la vérité en une simple apparence : il veut que l'art de produire l'apparence par le discours acquière ainsi une plus grande latitude. « Le sage, dit-il dans le dialogue de Platon, est comme le médecin de l'âme : il ne peut pas faire naître dans l'âme des pensées plus vraies, car tout ce qu'elle pense est vrai; mais il peut en faire naître de meilleures et de plus utiles; il guérit ainsi les âmes, tant celles des particuliers que celles des États, puisque, par la puissance de la parole, il leur procure des sensations ou des opinions bonnes et utiles [2]. » Il ne s'agit pas ici du bien en soi, mais du bien sensible, de l'agréable ou de l'utile. Protagoras ne semble pas s'être dissimulé qu'avec cette doctrine c'en est fait de la valeur universelle des propositions; aussi, sur toutes choses, les contraires peuvent-ils être affirmés [3]. Les vérités géométriques elles-mêmes sont attaquables; car, dans le monde sensible, il n'y a absolument pas de lignes, soit droites, soit courbes, telles qu'on les suppose [4]. Les géomètres raisonnent donc, eux aussi, sur des apparences. On peut et on doit les contredire. Ou plutôt il ne faut contredire personne, parce que toute

1. Plat., *Théét.*, 151, sqq; *Cratyl.*, 385. Arist., *Mét.*, VII, 10; XI, 6. Sext. Empir., *Hyp. Pyrrh.*, I, 218; Diog., IX.
2. *Théét.*, 166.
3. Diog., IX, 51. Plat., *Prot.*, 331.
4. Arist., *Mét.*, II, 2.

pensée est vraie pour celui qui la pense [1]. Ou plutôt encore on peut contredire tout le monde et faire passer l'esprit des auditeurs d'apparences en apparences. Un orateur habile pourra donc donner aux plus mauvaises raisons l'apparence des meilleures, et elles seront les meilleures en effet, par cela même qu'elles apparaîtront telles.

Cet exposé de la doctrine de Protagoras, parfaitement détaillé et motivé dans Platon, confirmé par Aristote et par toute l'antiquité, ne peut être révoqué en doute. C'est un scepticisme très logiquement déduit du phénoménisme ionien. Qu'on n'accuse pas Platon d'avoir calomnié Protagoras, car il a au contraire présenté ce sophiste sous l'aspect le plus favorable : les discours qu'il lui prête contiennent beaucoup de choses vraies en même temps qu'éloquentes. Protagoras semble alors personnifier le bon sens vulgaire, l'opinion commune, qui rencontre le vrai par une chance heureuse, mais non par science [2]. L'illustre sophiste ne pouvait manquer, sur la plupart des questions, de parler suivant l'opinion commune : tout n'étant qu'apparence, s'il y a quelque chose qui doive l'emporter sur le reste, c'est l'apparence la plus universelle. Il est utile à l'orateur de se guider d'après celle-là et de se plier aux opinions les plus générales afin de mieux se concilier son auditoire. Protagoras soutiendra donc de belles thèses morales préférablement aux autres, mais avec la secrète pensée que tout cela, dans le fond, est une simple apparence. Il saura même, à l'occasion, soutenir successivement le pour et le contre afin de mieux montrer la souplesse de son talent oratoire.

Le doute sur le fond des choses devait probablement se laisser entrevoir dans la plupart des questions traitées par Protagoras; sur la question de l'existence des dieux,

1. Plat., *Euthyd.*, 286. Arist., *Métaph.*, IV, 2. Sext. Emp., *Hyp. Pyrrh.*, I, 216; *Adv. Math.*, 60. Diog., IX, 59.
2. *Meno*, 96.

ce doute se montre à découvert : « Au sujet des dieux, je ne puis dire ni s'ils sont ni quelle est leur nature ; plusieurs choses m'interdisent cette connaissance : l'obscurité du sujet et la brièveté de la vie. » Grote croit qu'il s'agit seulement ici des dieux du paganisme ; mais n'est-il pas vraisemblable, d'après tout ce qui précède, que le doute de Protagoras s'étendait jusqu'à l'existence d'un Dieu quelconque, et qu'il croyait le pour et le contre également démontrables sur ce point?

Nous accordons volontiers à Hegel que la doctrine de Protagoras sur la *relativité* fut un moment utile dans l'histoire de la philosophie, — utile surtout pour provoquer la réaction de Socrate. Ce dernier, lui aussi, se placera d'abord au point de vue subjectif, comme au centre de toute connaissance, et étudiera les lois de la pensée. Lui aussi, il ramènera la philosophie des objets extérieurs au sujet et y cherchera la *mesure* des choses ; mais cette mesure, pour lui et pour Platon, ne sera point la sensation ou l'opinion individuelle : ce sera la raison universelle.

II. En même temps que Protagoras poussait à ses extrêmes conséquences le sensualisme ionien, Gorgias déduisait des conclusions analogues de l'idéalisme italique. Aristote, ou l'auteur quel qu'il soit du Traité *sur Xénophane, Zénon et Gorgias*, nous apprend que ce dernier faisait usage des preuves de Zénon et de Mélissus pour démontrer que l'être n'est pas. Cette thèse ne pouvait manquer de plaire à Hegel, qui y voit son principe favori de l'identité des contraires. Gorgias avait raison, selon lui, de montrer que l'être pur et indéterminé est identique au non-être. Comme Hegel, Grote croit qu'il s'agit de l'être ultra-phénoménal, du noumène transcendant, tel que le concevait Parménide ; et il approuve Gorgias d'avoir dit que l'absolu n'est pas, ou que, s'il est, il ne peut être connu, ou que, s'il peut être connu, il ne

peut être exprimé. — Assurément, il ne faut pas juger la thèse de Gorgias indépendamment des principes éléatiques dont elle dérive; il faut, pour la comprendre, la replacer dans son véritable milieu. Mais, Gorgias se fût-il borné à la négation de l'être absolu, cela suffirait pour montrer qu'il aboutissait aux mêmes conséquences que Protagoras : s'il n'y a rien d'absolu dans la science, dans la morale, dans la politique, il faut en conclure que toutes les discussions roulent sur des apparences relatives. Le plus sage est celui qui connaît le mieux l'art de produire ces apparences au moyen de la rhétorique. « On peut présumer à bon droit, dit Grote, que Gorgias insista sur ces doctrines dans le dessein de détourner ses disciples de spéculations qu'il considérait comme ingrates et sans fruit [1]. »

Mais est-il vrai que Gorgias voulût simplement détruire l'existence trancendante, et que sa négation fût bornée à l'être pur de Parménide? Examinons son argumentation.

Rien n'existe, dit-il (οὐκ εἶναι οὐδέν); si quelque chose existe, ce quelque chose ne peut être connu; s'il existe et est connu, il ne peut être montré aux autres [2]. — Gorgias ne semble faire ici aucune distinction entre les diverses existences.

1re Thèse : Rien n'est. — « Si quelque chose était, ce serait ou l'être, ou le non-être, ou bien encore l'être et le non-être tout à la fois. » — On sait que les anciens considéraient la *génération sensible*, le *devenir* matériel, comme un mélange d'être et de non-être; c'est du moins la thèse de Platon, qui n'a sans doute pas eu le premier cette idée. Or, remarquons-le, Gorgias va nous prouver que le mélange de l'être et du non-être n'a pas plus de réalité que tout le reste. Il veut évidemment

1. *Hist. grecque*, trad. franç., XII, 194.
2. Οὐκ εἶναι φησὶν, εἰ δ' ἔστιν, οὐ γνωστὸν εἶναι, εἰ δὲ καὶ ἔστι καὶ γνωστὸν, ἀλλ' οὐ δηλωτὸν ἄλλοις. Arist., *De Xen.*, 5. Sext. Emp., *Adv. Math.*, VIII, 65.

réunir dans son énumération toutes les formes possibles d'existence, tout ce qu'on peut concevoir et exprimer, même le non-être. S'il avait considéré le monde sensible comme ne rentrant pas dans les trois groupes précédents, il l'eût désigné à part. Son but est donc de démontrer que *rien* (οὐδέν) n'existe, ni l'être, ni le non-être, ni les deux ensemble; ni l'être de Parménide, ni le néant ni le devenir d'Héraclite.

1° Le non-être, continue Gorgias, ne peut pas être, car il est opposé à l'être; si donc celui-ci est, le non-être n'est pas. — C'est ce que soutenait Parménide : *l'être est, le non-être n'est pas : jamais tu ne sortiras de cette pensée*. Mais, si Gorgias admet que le non-être n'est pas, il n'admet point que l'être soit.

2° En effet, l'être ne peut exister; car il n'a pu être fait, comme le dit Parménide, ni ne pas être fait. De plus, il ne peut être ni un ni multiple, ni les deux choses en même temps. Pour le démontrer, Gorgias se souvint particulièrement des doctrines de Mélissus et de Zénon sur l'infini, l'espace et le mouvement, et aussi, paraît-il, des doctrines atomistes sur la divisibilité des corps [1]. Cette partie de la démonstration rappelle une des thèses du *Parménide*, où Platon démontre que l'être n'est ni un ni multiple, ni tous les deux; ni engendré ni non engendré, ni tous les deux, etc. Mais Platon veut aboutir à démontrer qu'il y a en toutes choses un mélange d'être et de non-être, d'abord dans la *génération*, puis dans les *Idées* mêmes, tant qu'on n'est pas remonté au Bien absolu; encore y a-t-il dans le Bien même une sorte de *non-être* relatif qui fonde la possibilité du multiple. Gorgias, au contraire, démontre que la coexistence de l'être et du même est absolument impossible.

3° Ce qui est ne peut pas être en même temps être et non-être. « Car, si le non-être est et que l'être soit aussi, le

1. Sext., *Adv. Math.*, 68, 74. Arist., *De Xen.*, 5 et 6.

non-être sera la même chose que l'être relativement à l'existence. Mais le non-être n'est pas; donc l'être n'est pas non plus. Donc ni l'être ni le non-être n'existe. Et d'autre part, on ne peut pas dire que tous les deux existent ; car, s'ils sont deux, ils ne sont plus la même chose (comme on vient pourtant de le faire voir); ou, s'ils sont la même chose, on ne peut dire que *les deux* existent. »

Par conséquent, comme il n'y a ni être ni non-être, ni coexistence des deux, il n'y a rien en général.

2ᵉ THÈSE : Si quelque chose est, cette chose ne peut être pensée. — Si l'être pouvait être pensé, la pensée devrait être semblable à l'être, ou plutôt elle devrait être l'être lui-même : car, autrement, l'être ne *serait* pas la chose pensée. (Allusion à l'identité éléatique de la pensée et de l'être.) Mais, si la pensée était l'être, toute pensée serait vraie, et le non-être ne pourrait être pensé. Cependant on distingue des pensées vraies et des pensées fausses; donc ce qui est pensé n'est pas ce qui est, et réciproquement ce qui est n'est pas pensé ni connu.

3ᵉ THÈSE : Si l'être est et est pensé, il ne peut être exprimé. — Car les choses ne sont pas ce qu'on exprime : elles ne sont pas les sons qui frappent l'oreille. Celui qui entend ne peut penser la même chose que celui qui parle, ou même que tel autre qui entend, parce qu'il est impossible que la même chose soit de la même manière dans des individus différents.

Telles sont les trois thèses de Gorgias. Elles nous font voir dans ce dernier une sorte de Zénon à rebours. Zénon montrait la nullité des apparences sensibles en comparaison de la vérité rationnelle; Gorgias montre la nullité des vérités rationnelles et réduit tout à des apparences. Il fait donc servir les éléments de la doctrine éléatique à leur propre destruction, et en même temps il paraît vouloir détruire toute affirmation d'existence, quelle qu'elle soit, à quelque objet qu'elle s'applique. Toute pensée est savoir, disait Protagoras; aucune pensée n'est savoir, dit

Gorgias. Propositions équivalentes : si toute pensée est savoir, le savoir se confond avec l'apparence ; si nulle pensée n'est savoir, il ne reste encore que des apparences. Aussi Platon prête-t-il justement à Gorgias cette doctrine : « Laissons, dit-il dans le *Phèdre*, dormir Gorgias, qui considère à la place du *vrai* le *vraisemblable*, comme devant être préféré : πρὸ τῶν ἀληθῶν τὰ εἰκότα, ὡς τιμητέα μᾶλλον [1]. » Le vrai, en effet, est l'objet de la philosophie ; le vraisemblable, l'apparent, est l'objet de la rhétorique. Aussi le sophiste ionien et le sophiste italique, partis des extrémités opposées, se rencontrent dans la doctrine de l'universelle relativité et nient également la science pour y substituer l'apparence.

Est-ce à dire que toutes les paroles des sophistes fussent autant de *sophismes* et de misérables arguties ? — Non, assurément. Un grand nombre d'entre eux pensaient et parlaient conformément à l'opinion générale et d'après les lois de la logique ordinaire, sauf à faire leurs réserves implicites ou explicites sur le fond des choses. Mais il est certain que l'habitude d'employer la rhétorique ou la dialectique à tout soutenir, suivant l'occasion, devait engendrer toutes sortes de sophismes. On connaît la subtilité grecque, même chez les philosophes les plus sérieux ; que ne devait pas être cette subtilité chez les hommes portés au scepticisme ! L'école de Mégare, si sérieuse d'abord, dégénéra en école *éristique ;* les sophistes proprement dits durent aller bien plus loin encore. L'*Euthydème* de Platon n'est donc pas aussi invraisemblable que le prétend Grote. Platon n'a pas voulu représenter dans ce dialogue *tous* les sophistes ; mais ceux qu'il met en scène ont dû exister. L'*Euthydème* n'a d'autre but que de mettre la discussion socratique, si sincère et si raisonnable, en contraste avec les puériles disputes de quelques mauvais élèves des sophistes. Euthydème affirme, comme

1. *Phædr.*, 267.

Protagoras, que chacun sait tout et toujours [1]; que, par conséquent, personne ne peut croire une fausseté [2] ni contredire qui que ce soit; il admet, avec Gorgias, que personne ne peut rien apprendre, ni le sage parce qu'il sait déjà, ni le fou parce qu'il est fou [3].

En résumé, que trouvons-nous chez les sophistes relativement à la métaphysique? — Indifférence, doute ou négation.

Les sophistes n'en ont pas moins eu un grand rôle philosophique : ils ont provoqué la réaction de Socrate et de Platon, et ils ont perfectionné la dialectique du raisonnement jusqu'à en faire l'ennemie de la raison même. D'ailleurs ils expriment un côté général du génie grec, qui se retrouvera dans Socrate et dans Platon.

De toutes les antinomies accumulées par l'ionien Protagoras et l'éléate Gorgias, dont l'un prétend que tout est vrai et l'autre que rien n'est vrai, Platon déduira cette conséquence : Il y a dans tous les systèmes une partie vraie et une partie fausse. A côté de l'absolu se trouve le relatif; l'être pur, qui exclut le néant, n'exclut pas les relations du non-être. Les Éléates veulent s'en tenir à l'absolu et aboutissent au scepticisme; les Ioniens veulent s'en tenir au relatif et aboutissent également au scepticisme. La confusion complète et la séparation complète des genres produisent donc les mêmes conséquences; et la vraie dialectique sera celle qui, unissant et divisant tour à tour, concilie tous les procédés de la raison. Dans cette dialectique, la méthode des sophistes se retrouvera à son rang véritable : elle formera, après la thèse et l'antithèse incomplètes, la synthèse négative ou double négation (τό οὐδέτερον), qui précède la synthèse affirmative et définitive propre à Platon (τὸ ἀμφότερον).

1. *Euth.*, 293, sqq.
2. *Ibid.*, 283, 285.
3. 275, sqq.

CHAPITRE VII

LE PRINCIPE DU BIEN — SOCRATE

Nous ne dirons que quelques mots de Socrate, auquel nous avons consacré un travail particulier.

La méthode logique de division par genres et d'induction, et la méthode psychologique d'observation intérieure, pratiquées par Socrate, se retrouvent dans Platon avec une valeur ontologique qu'elles n'avaient pas d'abord.

La *définition universelle* ou *notion* (λόγος), purement logique dans Socrate et non séparée des objets, est devenue l'*Idée* de Platon, qui subsiste en elle-même.

Les théories socratiques de la réminiscence et de l'amour enveloppaient aussi la doctrine des Idées. Cette vérité et cette science universelle dont notre âme est grosse, cet idéal de beauté et de bonté que ceux qui aiment poursuivent en commun, Platon en plaça la véritable origine dans un monde supérieur.

Comme l'intelligence, la volonté, d'après Socrate, poursuit l'universel et tend toujours au Bien : de même que la raison définit universellement (ὁρίζεσθαι καθόλου), le cœur désire et veut universellement. Cette cause finale du vouloir, cet élément général de toute activité, est encore l'Idée platonicienne.

C'est surtout par sa notion du Bien que Socrate prépare le platonisme. On peut dire qu'il a introduit dans la

philosophie et placé au premier rang le principe moral, tandis que ses devanciers avaient considéré le principe physique ou le principe intellectuel. Socrate a conçu la plus haute des notions métaphysiques : l'unité de tous les biens particuliers dans le bien universel. Socrate nie énergiquement qu'un bien puisse s'opposer à un autre, par exemple que le bien de ma volonté diffère du bien de mon intelligence, ou encore que mon bien personnel diffère du bien des autres. La région du bien est pour Socrate celle de l'harmonie, parce que le bien est ce qu'il y a de plus universel et que toute chose tend vers lui comme à sa fin.

L'optimisme, c'est-à-dire la *puissance* réalisant le *bien* toujours et partout par l'intermédiaire de la *science*, est l'idée dominante de Socrate. Il est si préoccupé de cet idéal qu'il le réalise non seulement en Dieu, mais même dans l'activité humaine, au point d'exclure de notre âme le mal librement voulu. La science qui a pour objet le bien est toute-puissante dans l'homme comme en Dieu. L'homme est une providence sujette à l'erreur, image de la Providence infaillible.

Le Dieu de Socrate n'est pas un Dieu solitaire, *retiré dans les profondeurs inaccessibles* de sa divinité ; c'est le Dieu-Providence qui connaît, aime et veut le meilleur, non seulement pour lui, mais pour tous les êtres.

Mais, si Dieu veut ainsi le meilleur, n'est-ce pas qu'il le voit déjà réalisé en lui-même et qu'il contemple sa propre perfection comme un modèle souverainement intelligible? Tel est le point de vue propre à Platon.

Socrate s'en tient à la considération du Dieu immanent, dont l'action se révèle par l'ordre dialectique des genres et des causes finales. Platon s'élève à la considération du Dieu transcendant : il soutient que les causes finales doivent être des causes exemplaires, et que ces causes exemplaires sont les divers genres du bien éternellement réalisés en Dieu.

CHAPITRE VIII

L'ÉCOLE DE MÉGARE

I. Méthode des Mégariques. — La réduction à l'absurde. La définition. — II. Doctrine des Mégariques. — Identité de l'Unité et du Bien. — La génération réduite à une pure apparence. — Opinion des Mégariques sur la puissance et l'acte. Négation de la puissance. — Comment Platon réfute les Mégariques dans le *Sophiste*. — Multiplicité des noms du Bien. — Les formes incorporelles et immobiles des Mégariques. Comparaison avec les Idées de Platon. Analyse des pages les plus importantes du *Sophiste*. Comment Platon restitue à Dieu la puissance active. Les Idées conçues comme les puissances participables de l'absolu.

D'après Hermodore, ce fut chez Euclide que Platon et les autres socratiques se réfugièrent après la mort de Socrate [1]. « A vingt-huit ans, dit Hermodore, Platon vint à Mégare entendre Euclide avec quelques disciples de Socrate [2]. » Peut-être est-ce sous l'influence des doctrines de Mégare, comme l'a pensé Schleiermacher, que Platon composa ses dialogues éristiques. On a même prétendu que la théorie des Idées remonte à Euclide.

Rien de plus obscur que l'histoire de l'école mégarienne, malgré les travaux de Socher, de Schleiermacher, de Deycks [3], de Ritter [4], de Henne [5] et de Zeller. Méthode et système sont également incertains.

1. Diog., II, 100.
2. *Id.*, III, 6.
3. *De Meg. doct.*, Bonn, 1817.
4. *Musée philosophique du Rhin*, 2e année.
5. *L'École de Mégare.*

I. La Méthode mégarique était la dialectique ; les partisans de cette école l'employèrent même avec assez de succès pour être appelés les *dialecticiens* (οἱ διαλεκτικοὶ). Mais en quoi consistait cette dialectique? — D'après Henne, ce serait une méthode de *généralisation comparative* analogue à l'induction socratique, quoique aboutissant à l'Unité des Éléates. — Sans doute Euclide est un socratique en même temps qu'un éléate ; mais ce qui domine dans son système et ce qui devait dominer aussi dans sa méthode, c'est l'influence de Parménide et de Zénon : l'antiquité tout entière regarde l'école de Mégare comme la continuation de celle d'Élée ; il est donc plus probable que la dialectique mégarienne était la méthode négative de Zénon combinée avec la méthode spéculative de Parménide. « Euclide, dit Diogène, attaquait les raisonnements par leurs conclusions et non par leurs principes [1] » ; il employait donc la méthode de réduction à l'absurde, familière à Zénon, méthode toute négative et particulièrement propre à la réfutation et à l'éristique. On sait avec quelle rapidité cette méthode dégénéra en subtilités et en sophismes. Elle ne rappelle pas autant que le croit Henne l'induction socratique [2].

Quant à la définition, à laquelle Socrate attachait tant d'importance, Ritter prétend que les Mégariques la rejetaient ; Henne, au contraire, qu'ils en faisaient le fondement de leur système [3]. Ce qui est certain, c'est qu'Euclide rejetait l'opinion d'Antisthènes qu'on peut suppléer à la définition par une explication analogique. « De deux choses l'une, disait-il : ou les termes comparés sont semblables, ou ils ne le sont pas ; *s'ils le sont, il vaut mieux s'occuper de la chose elle-même* que de sa ressemblance ; s'ils ne le sont pas, la comparaison est

1. II, 107.
2. Voy. une excellente appréciation de la méthode mégarique dans la *Dialectique de Platon* de M. Janet (p. 29).
3. *Ib.* (p. 164).

vicieuse [1]. » Maintenant Euclide rejetait-il tout à la fois la définition et l'explication analogique, de manière à renchérir sur Antisthènes; ou ne rejetait-il l'analogie que parce qu'il admettait la définition? Cette dernière opinion semble plus probable : « Si les termes sont analogues, dit Euclide, il vaut mieux s'occuper de la chose elle-même », c'est-à-dire qu'il vaut mieux revenir à la définition, qu'Antisthènes prétendait remplacer, et étudier les choses en elles-mêmes dans leur essence. L'étude de l'essence était le procédé de Parménide, comme celui de Socrate; on ne voit pas pourquoi Euclide se serait mis en désaccord sur un point aussi grave avec ses deux maîtres. Rejeter les définitions et l'étude des choses en elles-mêmes, c'eût été rendre toute science impossible et aboutir au scepticisme. La doctrine de Mégare n'est nullement sceptique.

II. Nous n'avons d'ailleurs sur cette doctrine que des traditions très défectueuses. Euclide étant tout à la fois disciple des Éléates et de Socrate, il est probable *à priori* qu'il dut combiner le principe de l'Unité avec celui du Bien. C'est ce que semble confirmer cette phrase de Cicéron : « Les Mégariques enseignaient que cela seul est le bien, qui est un, toujours semblable et identique à soi-même. *Id solum bonum esse dicebant quod esset unum et simile et idem semper* [2]. » Le principe d'Euclide serait donc l'identité de l'Unité éléate avec le Bien socratique. Parménide lui-même appelait l'*Être-un* ce qu'il y a de plus parfait, sans donner, il est vrai, à cette perfection aucun caractère moral [3]. De son côté, Socrate montrait une grande tendance à placer le bien dans l'harmonie, dans l'ordre, dans l'unité. Le disciple de Parménide et de Socrate ne pouvait manquer d'aboutir à

1. Diog., II, 107.
2. *Acad.*, II, 22.
3. Voy. plus haut, chap. v.

cette conclusion : l'un et le bien sont la même chose; l'unité est bonne, le bien est un ; il y a là plusieurs noms, mais non plusieurs êtres. « Euclide, dit Diogène de Laërte, enseignait que le Bien est un sous différents noms : tantôt on l'appelle Sagesse, tantôt Dieu, quelquefois Intelligence, et d'autres noms encore. Quant aux contraires du bien, il les supprimait, disant qu'ils n'étaient pas [1]. » Ainsi donc, d'après Cicéron, l'unité est le bien pour les Mégariques; et, d'après Diogène, le bien est un. La *Sagesse* (φρόνησις), dont parlait sans cesse Socrate, l'*Intelligence* (νοῦς), dont parlait Anaxagore, *Dieu*, dont parlent toutes les religions et toutes les philosophies, ne sont pas des principes divers, mais les noms multiples de l'Unité éléate. Cette Unité a encore un autre nom : elle s'appelle l'Être, d'après Parménide, et, d'après Parménide aussi, le non-être n'est absolument pas. Donc, si l'Un, le Bien et l'Être sont identiques, le contraire du bien doit être identique au non-être, et par conséquent il *n'est pas*. Il n'y a pas d'autre interprétation possible de la phrase de Diogène, qui nous semble ainsi parfaitement claire.

Dans un autre passage, Diogène nous apprend que les Mégariques « n'admettaient qu'une seule vertu avec différents noms [2] ». Le bien moral, comme le bien en soi, est donc un. Déjà Socrate réduisait toutes les vertus à une seule, la sagesse; les Mégariques admettent cette doctrine et l'exagèrent, ne voyant dans la pluralité des vertus qu'une pluralité de noms. En outre, ils transportent au bien en soi ce que Socrate disait du bien moral, parce qu'au fond le bien est un. La doctrine morale de Socrate devient donc pour eux une doctrine métaphysique, et il faut dire d'une manière absolue qu'il n'y a

1. Οὗτος ἓν τὸ ἀγαθὸν ἀπεφαίνετο πολλοῖς ὀνόμασι καλούμενον. Ὁτε μὲν γαρ φρόνησιν, ὅτε δὲ θεὸν, καὶ ἄλλοτε νοῦν καὶ τὰ λοιπά. τὰ δ'ἀντικειμένα τῷ ἀγαθῷ ἀνῄρει, μὴ εἶναι φάσκων. II, 106.

2. Οὔτε μίαν πολλοῖς ὀνόμασι καλουμένην, ὡς οἱ Μεγαρικοί. 161, VII.

qu'un seul bien, malgré la diversité des noms qu'on lui applique.

Le bien étant l'être, le contraire du bien n'existe pas; mais, le bien étant aussi l'unité, le contraire de l'unité ne doit pas exister davantage; donc le multiple, le mobile, le sensible, n'a pas d'existence. Le mouvement, en particulier, est absolument impossible. Zénon l'avait démontré déjà; et Euclide, pour être conséquent à ses propres principes, devait l'admettre à son tour. Il l'admit en effet, et toute l'antiquité s'accorde à rapprocher les Mégariques des Eléates, comme ayant également nié et l'autorité des sens et la vérité de leur objet. « Certains philosophes, dit Aristoclès [1], pensent qu'il faut rejeter les sensations et les représentations sensibles, pour ne s'en rapporter qu'à la raison. Telle fut à peu près la doctrine de Xénophane et de Parménide, de Zénon et de Mélissus, et plus tard de Stilpon et des Mégariques. » Aussi Platon, toujours porté à s'effacer lui-même dans ses dialogues, attribue à Euclide la composition du *Théétète* dans le préambule de ce dialogue, parce que Socrate y soutient une doctrine chère aux Mégariques, à savoir que les sens et l'opinion ne peuvent donner la science.

Les Mégariques n'ont pas seulement rejeté l'autorité des sens; ils ont supprimé l'objet des sens, la génération, comme contraire à l'Un, au Bien, à l'Être. S'ils ne la nient pas absolument en tant qu'apparence, ils la nient en tant qu'existence. C'est ce qui résulte évidemment de leur doctrine sur la *puissance* et l'*acte*. Écoutons Aristote : « Il est des philosophes, les Mégariques par exemple, qui prétendent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte; que, lorsqu'il n'y a pas acte, il n'y a pas puissance. Ainsi celui qui ne construit point n'a pas le pouvoir de construire... Un pareil système supprime le mouvement

1. Οἴονται δεῖν, τὰς μὲν αἰσθήσεις καὶ τὰς φαντασίας καταβάλλειν, αὐτῷ δὲ μόνον τῷ λόγῳ πιστεύειν (Eusèbe, *P. ev.*, XIV, 17).

et la génération. L'être qui est debout sera toujours debout, l'être qui est assis sera éternellement assis... Ce qu'on essaye de supprimer ainsi, c'est une chose de la plus haute importance [1]. »

Euclide a donc déduit de l'éléatisme sa conséquence nécessaire, la réduction de la puissance à l'acte. On sait que Parménide n'admet pas de milieu entre l'être et le non-être. Or la *puissance* est un milieu. Voici donc le raisonnement des Mégariques : Ou bien le possible *est*, ou il *n'est pas;* s'il est, il est actuellement et éternellement; s'il n'est pas, il n'est en aucune manière et ne sera jamais. — La *puissance* est une manière d'exister sans exister, chose monstrueuse aux yeux des Éléates. Les Mégariques suppriment donc tout intermédiaire entre l'être et le non-être, et s'en tiennent à la doctrine de Parménide sur le rapport d'exclusion absolue entre ces deux choses. Ils n'admettent ni le *non-être* intermédiaire de Platon, ni la *puissance* d'Aristote, deux notions tout à fait analogues; pour eux, il n'y a qu'un seul principe : l'acte pur, l'Être éternel, le Bien parfait, l'Unité immobile.

On voit que, jusqu'à présent, la doctrine de Mégare est loin d'être semblable au platonisme. Cependant Euclide et Platon admettent en commun l'identité du Bien, de l'Unité et de l'Être, et de ce qu'Aristote appellera plus tard l'acte. Ce n'est là qu'une conciliation de Parménide et de Socrate qui était inévitable [2]. Mais le grand point

1. *Mét.*, IX, 3.

2. Zeller croit que cette identification du Bien avec l'Unité est une doctrine de la vieillesse de Platon, par laquelle il se serait écarté de sa propre théorie des Idées. Grote voit dans cette identification un rapprochement de choses inconciliables, par lequel Platon se contredit lui-même. Que d'étonnements pour une chose aussi simple! Dire que la perfection est une, qu'il n'y a qu'un Dieu parfait, qu'un Être digne de ce nom et dont tout dérive, principe *un* et principe bon tout ensemble, c'est là cette doctrine qui semble si étrange à Grote et qui

est de savoir ce qui existe en dehors du Bien et de l'Unité. Or à cette question Euclide répond qu'il n'*existe* absolument rien, parce qu'il n'y a aucun milieu entre ces deux choses : *être* ou *n'être pas*. Donc la notion de la puissance, de la possibilité, est contradictoire : pourquoi appeler possible ce qui est, et comment appeler possible ce qui n'est pas? Le mouvement et la génération, qui seraient un demi-être et un demi-non-être, sont absurdes. L'opposé du Bien ou de l'Un n'existe pas.

Platon, au contraire, admet que la génération existe sous un rapport, et sous l'autre n'existe pas; que l'être et le non-être, loin de s'exclure, se supposent mutuellement; que l'actuel, loin de supprimer le possible, en est au contraire le fondement unique. — Cette doctrine est soutenue dans le *Sophiste*. Or le *Sophiste* est la suite du *Théétète*. Dans ce dernier dialogue, Platon a donné le beau rôle à Euclide, il a fait voir que la vraie science et la vraie existence n'appartiennent ni à la sensation ni à la génération; mais est-ce un motif pour retirer toute existence au monde sensible et toute vérité à la sensation? Parménide et Euclide ont-ils raison en toutes choses? — Non certes, et le *Sophiste* a pour but de le montrer. Ce dialogue réfute les excès de la doctrine éléatique et de la doctrine mégarique, en prouvant l'*existence* du *non-être*, et par conséquent du *mouvement*, de la *puissance*. Après les partisans du mouvement universel, Platon devait réfuter les partisans du repos universel : Euclide aura sa part dans le *Sophiste*.

On se rappelle qu'après avoir exposé la doctrine de la pure unité, l'étranger éléate fait cette objection à Parménide : « Vous dites qu'il n'y a qu'un seul être... Mais

lui paraît absente de la majeure partie des Dialogues! Elle est au contraire dans presque tous les Dialogues, et, loin de détruire la théorie des Idées, elle la couronne par l'Idée du Bien (*Rép.*, VI et VII). Voy. Grote, *Plato*, t. III, *Eukleides*. — Cf. Zeller, *Gesch. d. G. P.*

quoi, ce que vous appelez *être*, n'est-ce pas quelque chose? et ce quelque chose, n'est-ce pas ce que vous appelez aussi *un*, donnant deux noms à une même chose?... Or *accorder qu'il y ait deux noms quand on n'établit qu'une seule chose*, ce serait assez ridicule. Il ne serait même pas raisonnable de reconnaître qu'il y eût aucun nom. Car admettre le nom comme autre que la chose, c'est admettre deux choses. » Si, au contraire, on établit que le nom ne fait qu'un avec la chose, alors, ou le nom n'est nom de rien, ou il est le nom d'un nom, et d'autre part l'unité de l'unité n'est que l'unité d'un nom [1]. — Platon fait ici allusion aux Mégariques, soit qu'il les réfute, soit qu'il leur emprunte au contraire un argument. Ou bien les Mégariques avaient admis l'unité absolue des choses avec une pluralité simplement nominale, et alors c'est à eux, en même temps qu'à Parménide, que s'adresse l'objection de Platon. Ou bien, au contraire, la pluralité des noms impliquait pour les Mégariques une certaine pluralité idéale et relative résidant au sein même de l'unité absolue, et alors Platon leur emprunte leur argument pour réfuter Parménide. Mais, de ces deux hypothèses, quelle est la vraie? La suite du *Sophiste* prouve que c'est la seconde. Platon, en effet, met en scène certains partisans d'une pluralité idéale et immobile, qui niaient la vérité de la génération et du mouvement. Il divise en deux classes les partisans de l'immobilité universelle : ceux qui la placent dans l'Unité pure, et ceux qui la placent dans l'Unité multiple. L'Unité pure est celle de Parménide; l'Unité multiple, mais immobile, stérile, sans vie et sans pensée, n'est pas celle de Platon, car Platon en réfute les partisans. Il est donc probable qu'il veut parler des Mégariques.

Ceux-ci, admettant la pluralité des noms de l'Unité, devaient admettre une certaine pluralité dans l'Unité

1. *Soph.*, 244, b, c, d.

même. Cette pluralité, ne correspondant qu'à des noms, ne devait pas être pour eux réelle et absolue. Elle n'exprimait qu'un point de vue relatif, qu'une variété d'aspects tout apparente dans le Bien. *Sagesse*, *Intelligence*, *Dieu*, ce sont des noms et non des choses. Pourtant ces noms doivent avoir un objet : il y a donc plusieurs *formes* du Bien relativement à nous, quoique le Bien soit un en lui-même. En dehors du Bien et de ses formes, tout est non-être.

Ces formes, Platon les appelle des Idées, parce que son habitude est de prêter à autrui son propre langage afin d'être plus clair. Dans la pluralité des noms, il aperçoit quelque chose d'analogue aux Idées; cela lui suffit, et ce que les Mégariques appelaient peut-être *les noms divers* du Bien, il l'appelle d'un terme plus propre, quoique vague encore, les genres ou les Idées [1].

« Les adversaires (des Atomistes), par une sage précaution (μαλὰ εὐλαβῶς), les combattent des hauteurs de l'invisible (ἄνωθεν ἐξ ἀοράτου πόθεν ἀμύνονται) [2]. » Ces expressions semblent bien désigner une école éléatique qui se place tout d'abord dans l'invisible, comme Parménide, et qui de là accable ses adversaires, comme Zénon. « Ils ramènent de force la véritable existence à certaines formes intelligibles et incorporelles (νόητα ἄττα καὶ ἀσώματα εἴδη βιαζόμενοι τὴν ἀληθίνην οὐσίαν εἶναι). » Le mot βιαζόμενοι indique de violents efforts de dialectique, analogues à ceux de Zénon. Quant aux *formes intelligibles*, c'est une expression assez vague, comme l'indique le mot ἄττα. On dirait que Platon cherche un terme pour les désigner nettement, et s'arrête au mot εἴδη, sans qu'on puisse attribuer ce terme aux Mégariques eux-mêmes. « Quant aux *corps*, dont parlent les autres et qu'ils appelleut la réalité, ils les *divisent en parcelles* dans leurs *raisonnements* (κατὰ

1. Comme l'a remarqué Ritter, le mot εἶδος a un sens très large dans Platon.
2. *Soph.*, 244, b, c, d, et sqq.

σμικρὰ διαθραύοντες ἐν τοῖς λόγοις) et leur attribuent, au lieu de l'existence, une certaine génération mobile (γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσαγορεύουσιν). » Les Mégariques argumentaient de la divisibilité à l'infini, comme Zénon. On connaît leurs sophismes du *chauve* et du *monceau;* ces sophismes semblent être une allusion à la divisibilité des choses sensibles, qui n'ont pas d'existence réelle, puisqu'on ne peut déterminer exactement quand elles existent, par exemple quand un homme devient chauve ou quand les grains de blé forment un monceau. Aussi Platon dit-il que les Mégariques réduisent les corps en poussière et ne leur laissent qu'une génération mobile, insaisissable, indéterminable. « Les deux partis, Théétète, n'ont pas cessé de se livrer au milieu de nous les plus violents combats (ἐν μέσῳ δὲ περὶ ταῦτα ἄπλετος ἀμφοτέρων μάχη τις ἀεὶ συνέστηκεν). » Allusion aux disputes de Zénon et des Mégariques contre les partisans de la matière. « Demandons aux deux partis de nous rendre compte tour à tour de leur manière de voir sur la nature de l'être. Auprès de ceux qui mettent l'existence dans des idées (παρὰ τῶν ἐν εἴδεσιν αὐτὴν τιθεμένων), la chose est plus facile, parce qu'ils sont plus traitables. » On se rappelle les objections de Platon à ces partisans d'idées incorporelles, sans puissance, sans vie, sans activité motrice, et par conséquent suppressives de tout mouvement. « Vous dites, n'est-ce pas, qu'il faut distinguer la génération et l'être? que c'est au moyen de la raison que nous communiquons par l'âme avec la véritable essence, que vous prétendez toujours semblable à elle-même, tandis que la génération est toujours variable? » Cette opposition de l'essence et de la génération était connue des Éléates, et les Mégariques avaient dû l'admettre. L'essence était pour eux l'être absolu, et la génération un pur non-être, une *illusion*, car l'actualité éternelle de l'être exclut la possibilité du mouvement. Platon leur objecte que, si l'immobilité et pour ainsi dire l'actualité est absolue, la connaissance est

impossible. La connaissance, en effet, est « une passion ou une action, résultat d'une puissance de deux objets mis en rapport », ce qui implique le mouvement. « Mais peut-être, Théétète, n'entends-tu pas leur réponse là-dessus aussi bien que moi, *qui y suis accoutumé depuis longtemps* (allusion aux rapports de Platon avec les Mégariques). — Que disent-ils donc? Ils contestent ce que nous venons d'établir avec les enfants de la terre. Nous avons cru bien définir les êtres par la puissance d'exercer ou de souffrir une action quelconque, si petite qu'elle soit. A cela ils disent que, quelle que soit cette double puissance, elle appartient à la génération; mais *que ni la puissance passive ni la puissance active ne conviennent à l'être.* »

Comment ne pas reconnaître ici la doctrine des Mégariques sur la *puissance*, que réfutera plus tard Aristote[1]? Platon ne connaissait pas le terme d'ἐνέργεια, pas plus que les Mégariques eux-mêmes; mais il connaissait comme eux le mot δύναμις, et il l'emploie ici dans un sens tout aristotélique. Voilà donc la puissance exclue de l'être, et attribuée seulement à la génération, qui est un non-être. Point de milieu entre l'existence absolue et l'absolu néant, entre le bien et le mal. Le Dieu des Mégariques est un Dieu immobile dans son actualité éternelle, sans puissance active, sans vie, sans âme, sans intelligence. « Mais quoi, par Jupiter, nous persuadera-t-on que, dans la réalité, le mouvement, la vie, l'âme, l'intelligence, ne conviennent pas à l'être existant de tous points? » On sait comment Platon réfute cette doctrine : il rétablit le non-être relatif

1. C'est à tort, selon nous, que Socher et Grote croient retrouver ici, comme dans les autres passages sur les formes incorporelles, la pure doctrine de Platon lui-même. Platon croit au contraire que l'*être absolu* doit avoir une puissance réelle, au lieu d'être stérile, comme le prétendent les Mégariques. Ce n'est pas seulement la génération qui *peut, vit, pense, meut,* mais l'être complet (τὸ παντελῶς ὄν), c'est-à-dire le Bien, dont émanent la pensée, la vie, le mouvement.

comme un milieu entre l'être et le néant; et ce non-être, c'est le *possible*, c'est ce qu'Aristote appellera la puissance. Le Dieu d'Euclide demeure donc profondément distinct du Dieu de Platon. Sans doute l'Unité, ayant plusieurs noms, doit contenir en elle-même comme une pluralité idéale; mais cette diversité, plus apparente que réelle, ne se manifeste point extérieurement par la pluralité des êtres. L'Unité d'Euclide est *substance;* elle n'est pas *cause.* Les formes intelligibles et immobiles de l'Unité sont stériles et imparticipables; loin de fonder la possibilité du monde extérieur, elles excluent toute *puissance*, toute *génération*, tout mouvement. C'est toujours l'Unité de Parménide, enveloppant en elle-même une multiplicité plus nominale que réelle.

En résumé, on ne peut considérer Euclide comme l'auteur de la théorie des Idées, bien que son système semble avoir eu une grande influence sur Platon. Les noms divers de l'Unité contiennent bien en germe la diversité des Idées; mais il n'est par sûr qu'Euclide se soit parfaitement rendu compte de cette conséquence. Platon semble, en le réfutant, lui attribuer (suivant son habitude à l'égard de ses adversaires) une précision de pensée et de langage qu'il n'a pas dû avoir. En tout cas, les formes immobiles d'Euclide sont suppressives du monde extérieur et en général de toute *possibilité*, tandis que les Idées de Platon expriment les puissances mêmes de l'être absolu et ses perfections participables. D'accord avec Euclide sur l'identité du bien, de l'unité et de l'être, et sur la nécessité d'expliquer ces noms divers de Dieu par quelque diversité de formes éternelles, Platon se sépare de lui quand il s'agit de déterminer la vraie nature de ces formes multiples et leur rapport au monde des sens. Au lieu de se retrancher tout d'abord, comme Euclide, dans des spéculations éléatiques sur l'être, Platon prend son point de départ dans le monde sensible, qu'il prétend expliquer, non détruire; et par la méthode dialectique, inconnue à Euclide, il arrive à des formes

intelligibles qui contiennent en puissance le monde matériel, au lieu de demeurer stériles dans leur unité immuable.

En dernière analyse, la *génération* des Mégariques n'*est* absolument pas en tant qu'existence et ne participe pas à l'être; car toute *puissance* est pour eux un pur non-être qu'il faut nier. La *génération* de Platon *n'est pas* relativement aux Idées (et non absolument); elle *est* relativement à la matière (par sa participation aux Idées). Suivant le terme de comparaison, elle est être ou non-être, parce que le non-être n'a plus le sens qui lui est attribué par les Éléates et les Mégariques. — Le Dieu ou Unité parfaite des Mégariques *est absolument*, sans aucune relation avec le possible, relation qui constituerait en lui la puissance active. Il ne pense, ni ne vit, ni ne meut; il ne connaît pas le monde ni ne le produit. Le Dieu de Platon est absolument en lui-même, ce qui ne l'empêche pas d'envelopper une relation éminente avec le pur possible ou la matière, relation qui fonde sa puissance active et son intelligence. Il pense donc, vit, meut, et même se meut idéalement en tant qu'âme; il connaît le monde et le produit. Les Idées sont ses perfections fécondes, ses actes de pensée et de vie, immuables en eux-mêmes, mais fondant la possibilité du mouvement et de la génération. En un mot, Platon a restitué à Dieu la *puissance active*.

CHAPITRE IX

CONCLUSION — ORIGINALITÉ DE PLATON

Nous avons trouvé chez les prédécesseurs de Platon tous les principes de la théorie des Idées; mais nous n'y avons pas trouvé les Idées elles-mêmes.

Le problème que Platon s'était proposé contenait deux parties : premièrement, embrasser dans une large synthèse la multiplicité des doctrines antérieures, déjà si riches de vérité et de lumière; secondement, en découvrir l'harmonie et l'unité. En ce qui concerne le premier point, comment méconnaître l'universalité du platonisme? N'y retrouvons-nous pas la matière concrète et mobile des Ioniens (ἡ γένεσις); la matière abstraite et virtuelle des Pythagoriciens (ἡ δυὰς ἀοριστός); l'Intelligence motrice et ordonnatrice d'Anaxagore; les nombres mathématiques et logiques, premier degré de l'intelligible; l'Amour d'Empédocle; l'Unité de Parménide, dernier degré de l'intelligible; le Bien de Socrate, identique à l'Unité, mais qui a de plus un caractère moral et qui est la cause finale de l'Intelligence et de l'Amour; enfin la pluralité formelle des Mégariques, mais avec un principe d'activité féconde et de vie expansive?

Platon a tout embrassé; mais ce qui était plus difficile, c'était de tout relier; et c'est là principalement que son originalité apparaît. Le lien proposé par Platon, le

moyen terme qui, selon lui, concilie toutes les oppositions des systèmes (οὐδέτερα καὶ ἀμφότερα), c'est l'Idée, dont Euclide n'avait eu qu'une notion vague et très incomplète. Forme de l'être, de la pensée et de l'activité tout à la fois, l'Idée est essentiellement médiatrice, si l'on peut parler ainsi : car elle est le rapport et l'harmonie de tous les éléments que nous avons énumérés.

En premier lieu, parmi les perfections du bien se trouve l'intelligence ; il y a une *science en soi* qui a pour objet le *bien en soi;* l'Idée, forme de l'être divin, est donc aussi une forme de la pensée divine : elle est un moyen terme entre le Bien et l'Intelligence, entre l'Être et la Pensée.

En second lieu, si la Perfection *une* a des formes *multiples*, qui sont les Idées, si l'Intelligence une a des formes multiples, qui sont encore les Idées, on peut concevoir un certain degré de perfection qui n'est ni la perfection complète ni la complète imperfection. Cette sorte de perfection imparfaite est le type des objets sensibles et en fonde la possibilité. L'unité divine est donc exprimable dans le multiple, par cela même que cette unité enveloppe une *infinité* de perfections diverses. L'Idée est ainsi le moyen terme entre la réalité éternelle de Dieu, qui par lui-même *est*, et le monde, qui par lui-même *n'est pas*. Ce milieu entre l'être et le néant, c'est le *possible;* et le *possible* a sa raison dans l'Idée. Mais, si les Idées sont, en même temps que des *réalités* (par rapport à Dieu), des *possibilités* (par rapport au monde), c'est qu'il y a en Dieu même la *puissance* active et motrice. l'Ame qui procède de l'Intelligence, comme l'Intelligence procède du Bien. L'Idée est donc, en définitive, perfection de Dieu, pensée de Dieu et puissance de Dieu.

La matière elle-même, cette chose indéfinissable qui n'est rien et peut tout devenir, n'est autre que le pur *possible*, qui a sa racine dans le réel ; la matière n'existe donc que par l'Idée et relativement à l'Idée. Si bien

qu'en dernière analyse l'Idée explique toutes choses : on pourrait presque l'appeler la matière première du monde en même temps que sa cause. L'Intelligible pénètre partout, et avec l'Intelligible l'Intelligence, et avec l'Intelligence l'Ame : tout a ainsi son principe, sa fin et son essence dans le Bien.

Note sur les origines orientales du platonisme.

Il en est de cette question comme de l'*ésotérisme;* nous l'avons résolue par notre histoire des antécédents helléniques du platonisme. A quoi bon chercher des explications lointaines, quand l'explication est déjà si facile et si complète sans sortir de la Grèce?

On accuse Platon d'avoir emprunté à la Bible la Trinité, les Idées, le Verbe, etc. Il y a une réponse à nos yeux décisive. Pour que Platon eût emprunté la Trinité à la Bible, il faudrait deux choses : 1° que la Trinité fût explicitement dans Platon, 2° qu'elle fût dans l'Ancien Testament. Or la doctrine de la Trinité est très vague dans Platon, et tellement vague dans l'Ancien Testament qu'il faut beaucoup d'efforts pour l'y retrouver. Les Pères avouent eux-mêmes que la Trinité n'est point explicitement enseignée dans l'ancienne Loi. Platon aurait eu une pénétration étrange s'il avait aperçu dans la Bible ce que nous avons grand'peine nous-mêmes à y retrouver.

Quant aux Idées, elles ne sont pas dans la Bible, et Platon ne peut les y avoir vues. Le Λόγος n'est explicitement indiqué que dans le livre de l'*Ecclésiaste;* la Sagesse divine est décrite dans un livre postérieur au stoïcisme, le livre de la *Sagesse*. Qu'est-ce donc que Platon aurait emprunté à la Bible? — La seule chose qui pourrait paraître hébraïque est la définition de Dieu par l'*être* dans le *Timée*. Mais cette définition est déjà dans Parménide très explicitement.

Les théologiens les plus éclairés abandonnent aujourd'hui la thèse désespérée des emprunts de Platon à la Bible. (V. la réfutation de cette thèse dans les *Études sur saint Justin et Clément d'Alexandrie*, par l'abbé Freppel.)

Les emprunts des Grecs à la Bible ne sont guère plus vraisemblables que les précepteurs grecs de Moïse. Si Platon avait pris quelque chose aux Juifs, il aurait probablement parlé d'eux dans ses Dialogues. Loin de nier leurs dettes, les Grecs sont portés à en exagérer l'importance. D'ailleurs, pour emprunter quelque chose aux Juifs, il aurait fallu les connaître, et avant Alexandre les Grecs n'en savaient pas même le nom. Plus tard, sous l'empire romain, quand les Juifs étaient déjà répandus dans tout l'Occident, Justin et Plutarque racontent leur histoire ou apprécient leur religion de manière à montrer qu'ils n'avaient nullement lu la Bible, ce qui n'eût pas été difficile de leur temps.

LIVRE XIII

L'ÉCOLE DE PLATON

CHAPITRE PREMIER

LES SUCCESSEURS DE PLATON — SPEUSIPPE ET XÉNOCRATE

SPEUSIPPE. — I. *Le premier principe.* Comment Speusippe substitue à l'Unité identique au bien l'Unité qui n'est pas encore le bien. L'unité primitive est un germe imparfait qui n'est ni le bien, ni l'essence, ni l'intelligence. — II. *La matière.* — III. *Les Idées.* Comment Speusippe les rejette. — IV. *La nature.*
XÉNOCRATE. — I. *Les Idées* confondues avec les nombres mathématiques. — II. *Dieu* est le *monde.*

La philosophie de Platon était trop conpréhensive pour que ses successeurs pussent en conserver intacts tous les principes. Dans cette vaste synthèse, il y avait nécessairement des parties moins bien liées que les autres. Platon s'en apercevait lui-même ; mais la difficulté d'accorder parfaitement plusieurs vérités n'était pas pour lui une raison d'abandonner l'une ou l'autre : il aimait mieux être plus universel dans les principes et moins rigoureux dans le détail des conséquences. Les disciples de Platon n'avaient point cette largeur de génie. Des difficultés secondaires suffisaient pour compromettre à leurs yeux l'ensemble du système : dans leur impuissance de tout étreindre et de tout concilier, ils abandonnèrent en grande partie les principes de leur maître.

Platon avait traversé les mathématiques pour s'élever à la région des Idées et du Bien. Ses disciples, ne pouvant se soutenir à cette hauteur, redescendirent dans le domaine des mathématiques. La doctrine des nombres se substitua aux Idées et envahit toute la philosophie : Γέγονε τὰ μαθήματα τοῖς νῦν ἡ φιλοσοφία [1]. Platon lui-même, en vieillissant, se laissa entraîner sur la pente du pythagorisme [2]. En voulant descendre aux détails de sa propre théorie, il en compromit parfois ou en rétrécit l'ensemble : à la méthode de synthèse succéda peu à peu l'esprit de système, et, pour vouloir gagner en profondeur, il perdit en largeur.

I. — Speusippe.

I. Le neveu de Platon, Speusippe, lui succéda dans son école. Selon Diogène de Laërte, il serait resté fidèle aux dogmes de Platon ; rien de plus faux, comme le prouvent plusieurs passages d'Aristote d'une grande importance [3].

Le principe suprême des choses, dans Platon, est le Bien identique à la perfection. Ce principe du Bien, placé par Platon au sommet de l'échelle des Idées, Speusippe le détrône pour ainsi dire et le rejette à un rang inférieur ; il est évolutionniste. « D'après Speusippe, comme d'après les pythagoriciens, dit Aristote, ce n'est point dans le principe que se trouve la perfection ; ainsi

1. Arist., loc. cit.

2. « On était venu, croyant entendre parler de ce qui s'appelle biens parmi les hommes, de richesse, de santé, de force, en un mot de quelque merveilleuse félicité; et lorsqu'arrivaient les discours sur les nombres et les mathématiques, et la géométrie, et l'astronomie, et la limite identique au bien, tout cela semblait fort étrange : les uns ne comprenaient pas, les autres même s'en allaient. C'est là qu'Aristote conçut, de son propre aveu, la nécessité d'amener par des introductions aux difficultés de la science. » Aristox., *Harm.*, II, 30, éd. Meibom.

3. Sur Speusippe, voy. la savante thèse de M. Ravaisson.

les germes sont les principes des plantes et des animaux, mais la beauté et la perfection ne se montrent que dans le produit de ces germes [1]. » Aristote répond que ce n'est point le germe qui est avant l'homme, mais l'homme qui est avant le germe. « D'après certains théologiens récents, dit-il ailleurs, c'est seulement par le progrès de la nature des êtres que le bien et le beau se manifestent (προελθούσης τῆς τῶν ὄντων φύσεως καὶ τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ καλὸν ἐμφαίνεσθαι) [2]. » C'est là, comme on l'a remarqué, l'idée première du *progrès* ou de la *procession* (ἡ πρόοδος) [3].

Aristote compare les partisans de cette doctrine aux théologiens de l'antiquité qui, avant Jupiter, mettaient la nuit et le chaos, avant l'*acte* la *puissance*. Mais les poètes anciens plaçaient la souveraine beauté et la sagesse dans Jupiter; Speusippe les place dans le monde, où elles ne se manifestent que progressivement, à mesure que la nature des choses se développe et se déploie. Aristote comprend la gravité de cette doctrine, à laquelle il fait perpétuellement allusion. C'est pour répondre à Speusippe qu'il soutient, conformément à la pensée la plus intime de Platon, que le bien est tout à la fois dans le monde et au-dessus du monde, comme le bien d'une armée est tout à la fois dans son ordre et dans son général [4]. C'est à lui encore qu'il s'adresse quand il démontre longuement l'antériorité de l'acte sur la puissance; et il revient toujours à l'exemple du germe et de l'animal : le germe, dit-il, n'est pas le véritable principe; c'est l'animal qui engendre l'animal [5].

1. *Mét.*, XII, VII, p. 249. — Cf. XIV, V, p. 302.
2. XIV, IV, 300. — M. Ravaisson pense que cette phrase, qui respire un souffle platonicien, est de Speusippe lui-même.
3. Avec cette différence que le *progrès* alexandrin procède du Bien parfait comme principe, tandis que le *progrès* de Speusippe ne dérive pas de la perfection, mais de l'imperfection primitive.
4. *Mét.*, XI, X. Voy. la thèse de M. Ravaisson.
5. *Mét.*, XIV, V, p. 303: XII VII, 549.

Si le Bien n'est pas primitif pour Speusippe, quel est donc à ses yeux le premier principe? C'est l'unité; non, comme dans Platon, l'Unité identique au bien, mais l'unité qui n'est pas encore le bien. « Puisque le parfait naît toujours de l'imparfait et de l'indéterminé, il doit en être ainsi, dit-on, des premiers principes; l'un en soi n'est donc même pas un être (ὥστε μηδὲ ὄν τι εἶναι τὸ ἓν αὐτό) [1]. » On voit combien Speusippe a changé, en croyant la pousser jusqu'aux dernières limites, la théorie platonicienne du Dieu supérieur à l'essence. Pour Platon, Dieu est le Bien, et le Bien est au-dessus de l'essence qui en dérive, mais non au-dessus de l'être. Pour Speusippe, le principe suprême est l'Unité pure, qui est toute chose en puissance et rien en acte, qui par conséquent n'*est* pas. L'Unité est donc non seulement au-dessus de l'essence, mais réellement au-dessus de l'être [2].

Si l'Unité n'est pas le Bien, cependant elle fait partie des biens, en tant que contraire à la multiplicité, qui fait partie des maux. On se rappelle les séries pythagoriciennes des contraires; Speusippe les adopte, et élevant au-dessus de toute opposition l'Unité première, qui n'est ni bonne ni mauvaise, il place l'unité en tant que contraire à la multitude dans la série des biens : c'est ce qu'a voulu dire Aristote dans l'*Ethique à Nicomaque*. « Les Pythagoriciens mettent l'unité dans la liste des biens, et Speusippe semble les suivre [3]. » Il n'y a pas pour cela identité, comme Platon l'avait pensé, entre l'un et le bien absolu, entre le multiple et le mal absolu : le bien et le mal sont des choses relatives qui n'apparaissent que dans le développement des contraires et dans leurs rapports mutuels; ni l'un ni l'autre ne sont des principes, οὐδ' ἀρχὰς τὸ ἀγαθὸν καὶ τὸ κακὸν [4]. Si donc Dieu n'est pas le Bien en soi,

1. XIV, v, 302.
2. En un sens différent de celui des Alexandrins.
3. *Mét.*, I, IV.
4. *Mét.*, XII. x, 256.

d'autre part la matière n'est pas le mal en soi, comme le disait Platon : il répugne de considérer le mal en soi comme un principe ou un élément des choses [1]. Il faut dire seulement que le mal *apparaît* avec la matière et avec la pluralité explicite, comme le bien avec l'unité explicite, et que le mal est de plus surmonté par le bien.

De tout ce qui précède il est facile de conclure que Speusippe ne devait pas accorder le rang de premier principe à l'intelligence. C'est ce que laisse entendre Aristote, qui oppose Speusippe à Anaxagore [2], et ce que Stobée confirme en ces termes : « D'après Speusippe, l'intelligence n'est identique ni à l'unité ni au bien; mais elle a une nature propre [3]. » Platon avait dit que le premier principe est supérieur à l'intelligence en même temps qu'à l'essence; Speusippe interprète cette doctrine, en aboutissant à l'unité indéterminée [4].

Dieu ne possède donc la pensée, comme le bien, qu'en puissance. C'est contre cette doctrine qu'Aristote dirige toute sa théorie de la pensée identique à l'acte pur. Il fait voir qu'en Dieu la puissance de connaître ne précède pas l'acte de la connaissance, mais qu'au contraire la pensée parfaite précède les biens relatifs. Au platonisme de Speusippe, Aristote oppose le platonisme véritable [5].

De même, quand Aristote identifie la volupté pure

1. XIV, iv, 302, l. 8; XII, x, 256, l. 29.
2. XIV, iv, p. 381, l. 15.
3. *Écl. phys.*, I, 1.
4. XII, vi, 246, 254, 255. D'après l'école d'Alexandrie, l'unité est aussi avant l'intelligence, l'ἕνωσις avant la νόησις, comme le remarque M. Ravaisson; mais ce que ce dernier ne semble pas admettre, l'unité alexandrine enveloppe l'intelligence dans sa perfection absolument déterminée en soi et absolument indéterminée pour nous. L'unité de Speusippe est indétermination en soi comme pour nous, puisqu'elle n'est pas le bien ou la perfection. (Voy. notre chap. sur les Alexandrins, tome III.)
5. Remarquez qu'il ne confond pas du tout Speusippe et Platon, et n'attribue pas à ce dernier la négation du Bien comme principe, ni de la pensée comme propre au Bien.

avec l'acte pur [1], il semble réfuter Speusippe, qui regardait le bien comme un milieu entre la volupté et la douleur, contraire à l'une et à l'autre, de même que l'*égal* est contraire au *plus grand* et au *plus petit* [2].

Quoique le Dieu de Speusippe ne possède ni le bien, ni la pensée, ni la félicité, sinon en puissance, Speusippe semble cependant lui avoir accordé une sorte de *vie*. Cicéron nous apprend qu'il concevait le monde comme gouverné par une force vivante (*vis animalis*) [3]. Speusippe, en effet, devait placer la vie dans le développement de l'être, dans le passage de la puissance à l'acte. Aristote semble faire encore allusion à cette doctrine lorsqu'il attribue à Dieu la vie comme identique à l'acte même. « La vie est en Dieu (καὶ ζωὴ δέ γε ὑπάρχει)... *Mais nous disons* que Dieu est un amimal éternel *parfait* (φάμεν δὲ τὸν Θεὸν εἶναι ζῶον ἀΐδιον ἄριστον. » Speusippe, au contraire, appelait Dieu un animal éternel *imparfait*, qui se perfectionne sans cesse et dont le développement fait la vie. C'est un retour au panthéisme des Ioniens et des Pythagoriciens.

II. On voit combien Speusippe s'écarte de Platon en ce qui concerne la nature de Dieu. Il ne s'en écarte pas moins en ce qui concerne la nature de la matière. Pour Platon, la matière est la *dyade* indéfinie du grand et du petit; comme le remarque Aristote, Platon avait partagé l'infini des Pythagoriciens (sorte d'unité) en deux éléments contraires : le grand et le petit [4]. De là un caractère de relativité essentielle attribué à la matière : car, d'un côté, le grand est relatif au petit et le petit au grand ; d'un autre

1. XII, vi, 249.
2. Ἀνάγκη οὖν τὴν ἡδονὴν ἀγαθόν τι εἶναι· ὡς γὰρ Σπεύσιππος ἔνυεν, οὐ συμβαίνει ἡ λύσις· ὥσπες τό μεῖζον τῷ ἐλάττονι καὶ τῷ ἴσῳ ἐνάντιον, οὐ γὰρ ἂν φαίη ὅπερ κακόν τι εἶναι τὴν ἡδονήν. *Eth. Nic.*, VII, 14.
3. *De Nat. d.*, 13.
4. Τὸ δὲ ἀντὶ τοῦ ἀπείρου ὡς ἑνὸς δυάδα ποιῆσαι, τὸ δ'ἄπειρον ἐκ μεγάλου καὶ μίκρου, τοῦτ' ἴδιον *Mét.*, I. vi; Ravaisson.

côté, le grand et le petit, considérés ensemble, sont relatifs à l'*égalité* ou à l'*unité;* la matière est donc toute de relation et n'est rien en soi. Speusippe revient au pythagorisme en ce qui concerne la matière comme en ce qui concerne l'unité : la matière semble perdre à ses yeux son caractère essentiellement relatif et redevenir un élément véritable [1].

III. La doctrine de Speusippe sur les Idées est la conséquence logique de ses opinions sur l'unité et la multitude. Aux yeux de Platon, l'unité était le bien ; les Idées étaient donc des formes du bien, des perfections : elles exprimaient la qualité et l'essence, et non pas seulement la quantité. Il n'en peut être ainsi dans la théorie de Speusippe. Si l'un n'est pas le bien, les formes de l'un ne peuvent être que des combinaisons de l'unité et de la pluralité, c'est-à-dire des nombres mathématiques : la notion de quantité succède à celle de qualité. Platon admettait trois espèces de nombres : le nombre idéal, forme de perfection ; le nombre mathématique ou abstrait, et le nombre sensible ou concret. Speusippe rejette entièrement le nombre idéal : l'Un, conçu simplement comme *un* et non comme *bien*, ne peut engendrer par son rapport au multiple que des quantités mathématiques [2].

Que deviennent donc les Idées de Platon? — Speusippe les rejette complètement et ne garde que les nombres [3].

1. Arist., I, vi. Ravaisson, *ibid.*

2. Τὸ ἓν μὲν ὁμολογοῦντες ἀρχὴν εἶναι πρώτην καὶ στοιχεῖον, τοῦ ἀριθμοῦ δὲ τοῦ μαθηματικοῦ. XIV, 301, l. 26.

3. *Mét.*, XIII, 8, 278. C'est ce que reconnaît fort bien M. Ravaisson et ce qui eût pu faire comprendre au savant critique combien la doctrine des genres abstraits et des nombres abstraits est distincte de la théorie des Idées platoniciennes. L'Idée suppose l'identité de l'Unité suprême et du Bien, et ne peut être par conséquent le résultat d'une généralisation tendant à l'indéterminé pur. La théorie de Speusippe, au contraire, fait de l'Unité l'indétermination, et des nombres de simples genres abstraits, sans Idées.

« Il est des philosophes, dit Aristote, qui ne pensent pas que les Idées existent, ni absolument, ni comme nombres, mais qui n'admettent que les grandeurs mathématiques, disant que les nombres sont les premiers des êtres et que leur principe est l'un en soi [1]... Ils parlent de choses mathématiques et avec la rigueur mathématique, ceux qui ne font point des Idées des nombres, et disent qu'il n'y a point d'Idées [2]... Ceux qui n'admettent au delà des choses sensibles que les notions mathématiques, voyant toutes les difficultés et toute l'incertitude de la théorie des Idées, ont abandonné le nombre idéal pour le nombre mathématique [3]. »

En conséquence, Platon et Speusippe ne se représentent pas de la même manière le rapport des nombres à l'unité. Platon avait considéré l'unité comme la première Idée et comme le premier nombre idéal; Speusippe, ne reconnaissant que les nombres mathématiques, ne veut pas que l'un soit un nombre, et distingue, comme les Pythagoriciens, l'Un primitif de cette *unité* qui est le premier des nombres. Mais, objecte Aristote, « il est étrange qu'il y ait l'Un en soi avant les unités et qu'il n'y ait pas la Dualité en soi avant les dualités [4] ». Pourquoi, en effet, admettre l'Un idéal au-dessus des unités mathématiques, et ne pas admettre la Dyade idéale au-dessus des dualités mathématiques, la Triade, la Tétrade, etc.? La doctrine de Platon sur les nombres idéaux est plus conséquente à elle-même.

IV. La réduction de tout nombre au nombre mathématique ne pouvait manquer de modifier profondément la conception de la nature. Pour Speusippe, les nombres, étant tous abstraits, ne peuvent plus être considérés

1. *Mét.*, XIII, VIII, 278.
2. V, 271, l. 23.
3. Chap. IX, p. 285, l. 26. Rav., p. 34.
4. *Mét.*, XIII, VIII, 278, l. 13.

comme des causes : τοιοῦτος ἀριθμὸς... τί τοῖς ἄλλοις χρήσιμος... ; οὔτε φαίνεται ὢν αἴτιος [1]. Speusippe lui-même l'a parfaitement compris. Aussi a-t-il retiré aux nombres leur rôle de causes, soit formelles, soit efficientes : ils ne sont pour lui que les premiers des êtres, et ces êtres n'en produisent pas d'autres. D'où viennent donc les autres? De l'Unité, sans intermédiaire. Par exemple, les nombres ne sont point, comme Platon l'avait pensé, les principes des grandeurs (extensives) : il est inexact de dire avec lui que la forme, le principe de la ligne est le nombre deux; de la surface, le nombre trois; du solide, le nombre quatre [2]. Cette espèce de génération des grandeurs par les nombres n'a pas lieu. Les nombres ont leurs principes, et les grandeurs ont aussi leurs principes; et de même pour tous les autres êtres, pour l'âme, pour les corps, etc.; ils n'ont de commun que leur origine dans l'Unité primitive. « Speusippe, dit Aristote, admet plus d'êtres encore [que Platon], en commençant à partir de l'Unité; et, d'après lui, chaque être a son principe : autre est celui des nombres, autre est celui des grandeurs, puis de l'âme [3]... »

Mais alors, si le nombre ne sert en rien aux grandeurs, si, en général, les choses antérieures ne servent pas aux choses postérieures (τὸ μηθὲν συμβάλλεσθαι ἀλλήλοις τὰ προτέρα τοῖς ὕστερον), que deviennent l'ordre du monde et la liaison des choses? La nature n'est pourtant pas un ensemble de phénomènes sans lien, comme une *mauvaise tragédie faite d'épisodes divers* [4]. « Ceux qui disent que le premier nombre est le nombre mathématique, et qu'ainsi toutes les essences sont diverses et ont leurs principes divers [5], font de l'essence du tout un composé d'épi-

1. XIV, II, 297, l. 18.
2. *Mét.*, XIV, VI, 299; VII, II, 150; *De an.*, I, II.
3. *Mét.*, VII, II, 129, l. 28.
4. Οὐκ ἔοικε δ' ἡ φύσις ἐπεισοδιώδης οὖσα ἐκ τῶν φαινομένων, ὥσπερ μοχθηρὰ τραγῳδία. XIV, III, 298, l. 24.
5. Ceci prouve d'une manière irréfutable que la doctrine

sodes (car aucune essence ne sert à aucune autre, qu'elle existe ou n'existe pas); ils établissent donc plusieurs principes. Mais les êtres ne veulent pas être mal gouvernés : il n'est pas bon d'avoir plusieurs souverains; qu'il y en ait donc un seul [1]. » C'est peut-être à cette conception de la diversité essentielle des choses hors de l'unité primitive que se rattache la doctrine de Speusippe sur les définitions [2]. Selon Diogène, Speusippe disait que, pour définir, il fallait connaître toutes choses; car il faut connaître toutes les différences possibles de l'objet à définir et des autres objets. Speusippe supprimait donc le *genre* dans la définition et voulait le remplacer par l'énumération de toutes les *différences* par rapport à tous les êtres. C'est une conséquence très logique de sa négation des Idées et de sa conception de l'univers. Plus d'Idées, plus de genres, plus d'ordre dans les choses : pas d'autre unité que l'Un primitif; en dehors de l'Un, diversité absolue; et comme l'Un primitif est une simple puissance indéterminée, la réalité se réduit à une multiplicité sans lien, sans idéal. — Aristote est plus platonicien, tout en contredisant son maître.

II. — Xénocrate.

Le soin qu'apporte Aristote à la réfutation de Speusippe prouve qu'il comprenait l'importance de sa théorie. C'est en effet un des grands systèmes qui se sont plusieurs fois reproduits dans l'histoire de la philosophie : le monisme évolutionniste. Il n'en est pas de même de la doctrine de Xénocrate. C'est un mélange maladroit de faux platonisme et de fantaisies mathématiques, système inconséquent pour lequel Aristote marque le plus grand dédain.

des nombres mathématiques, comme celle des premiers êtres, appartient à Speusippe, qui est nommé plus haut. VII, II, 129, l. 28.

1. *Mét.*, XII. x, 258. Ravaisson, p. 41.
2. M. Ravaisson n'en parle pas dans sa thèse.

I. Comme tous les Platoniciens, Xénocrate sépare les nombres des objets sensibles, à la différence du pythagorisme. Mais alors se présentent quatre conceptions possibles : 1° admettre tout à la fois le nombre mathématique et le nombre idéal, en les distinguant l'un de l'autre (c'est la doctrine de Platon) ; 2° n'admettre que le nombre mathématique (c'est celle de Speusippe) ; 3° admettre seulement le nombre idéal (c'est l'opinion de quelques platoniciens inconnus) ; 4° identifier le nombre idéal et le nombre mathématique : c'est l'opinion de Xénocrate. En voici la preuve : Aristote dit que ceux qui identifiaient les Idées et les nombres mathématiques attribuaient à chaque nombre des unités *sui generis*, incombinables entre elles. Nous savons en effet que les unités idéales diffèrent en qualité et non pas seulement en quantité, d'où il suit qu'elles ne sont pas toutes combinables entre elles, comme le seraient des unités mathématiques qui sont toutes de même espèce. Supposons maintenant que les unités mathématiques et les unités idéales ne diffèrent pas : il en résultera que des unités quelconques ne peuvent pas se rassembler pour former un nombre quelconque, et que, réciproquement, toute grandeur n'est pas indéfiniment divisible en grandeurs. C'était en effet, d'après Aristote, l'opinion de ceux qui confondaient les Idées et les nombres mathématiques : ils niaient que toute quantité fût divisible en d'autres quantités, τέμνεσθαι μέγεθος πᾶν εις μεγέθη [1]. C'est là, dit Aristote, parler mathématiques avec une rigueur peu mathématique : c'est transporter dans la plus exacte des sciences les fantaisies de l'hypothèse [2]. — Qui ne reconnaît la fameuse doctrine de Xénocrate sur les *lignes indivisibles*, qu'Aristote appelle *grandeurs-atomes*, ἄτομα μεγέθη [3]? Les arguments de Zénon, tirés de la divi-

1. *Mét.*, XIII, v, 271, l. 19-27.
2. *Ib.*, XIII, chap. ix, 286, l. 5; viii, 279; XIV, iii, 299. Ravaisson, p. 30.
3. *Phys.*, I, 3

sibilité à l'infini, avaient beaucoup inquiété Platon et son école. Platon lui-même semble avoir admis des lignes insécables, ou du moins rejeté la notion du point parmi les fictions mathématiques [1]. Xénocrate revint à cette idée et la poussa à l'excès. C'est contre lui qu'est dirigé le traité d'Aristote sur les lignes insécables.

L'opinion de Xénocrate cesse de paraître aussi étrange quand on la rattache à son principe : l'identité des Idées et des grandeurs. L'Idée n'étant pas divisible à l'infini, les grandeurs ne le sont pas davantage. En vain les géomètres protestent; Xénocrate, dans ses spéculations, soumet la géométrie même aux nécessités de ses hypothèses. Aussi Aristote l'appelle-t-il un mathématicien peu mathématique, et de toutes les théories sur les nombres, celle de Xénocrate lui paraît la plus absurde, comme résumant en elle-même les défauts de toutes les autres.

Comment Xénocrate fut-il amené à la confusion des Idées et des nombres? — C'est encore Aristote qui nous l'apprend. Platon formait les Idées au moyen de deux éléments : l'un et le multiple; mais on lui objectait que les nombres mathématiques ont les mêmes éléments. Ses disciples ne purent répondre à l'objection; Speusippe supprima les Idées, et Xénocrate absorba les nombres dans les Idées [2]. On voit ce qui manquait aux disciples de Platon : ils ne distinguaient pas la qualité et la quantité. Platon lui-même, sur la fin de sa vie, avait exagéré cette idée profonde que la quantité a son principe dans la qualité, et les spéculations mathématiques avaient envahi son école.

1. *Mét.*, I, 32, l. 20.

2. Οἱ δὲ τὰ εἴδη βουλόμενοι ἅμα καὶ ἀριθμοὺς ποιεῖν, οὐχ ὁρῶντες δὲ, εἰ τὰς ἀρχὰς τις ταὐτὰς θήσεται, πῶς ἔσται ὁ μαθηματικὸς ἀριθμὸς παρὰ τὸν εἰδήτικον, τὸν αὐτὸν εἰδήτικον καὶ μαθηματικὸν ἐποίησαν ἀριθμὸν, τῷ λόγῳ, εἴπερ ἔργῳ γε ἀνήρηται ὁ μαθηματικὸς· Ιδίας γὰρ, οὐ μαθηματικὰς ὑποθέσεις λέγουσιν.

II. D'après Xénocrate, l'Un est Dieu, le Dieu *mâle*, ou le père des dieux, ou la raison, ou le nombre impair ; et il règne dans le ciel. La Dyade est le dieu femelle, la mère des dieux, qui préside au mouvement oblique des planètes, et qui a son siège dans la région sublunaire [1]. L'Un ou la Monade s'appelle encore le Jupiter très haut (τὸν ὕπατον Δία) et la Matière ou Dyade est le Jupiter très bas (νεατόν) [2], expressions musicales et pythagoriques, qui comparent l'Unité à la note la plus élevée de l'accord, et la Dualité à la note la plus basse. Ces deux principes ont donné naissance au ciel et aux sept planètes. Il y a donc trois sortes d'êtres : l'intelligible, objet de la raison, qui n'est autre chose que le dieu premier et les Idées, résidant au-dessus du monde ; la matière, objet de la sensation, qui réside au dedans du monde ; et le composé des deux, c'est-à-dire le monde lui-même, objet de l'opinion. Le monde, visible par les sens, devient intelligible par les lois mathématiques de l'astronomie [3]. — Remarquons que dans ces trois sortes d'êtres ne figurent pas les nombres intermédiaires, identifiés avec les nombres idéaux. La philosophie et l'astronomie sont analogues pour Xénocrate, et ont également pour objet l'intelligible ; l'ἐπιστήμη et la διάνοια ne font qu'un [4].

L'essence intelligible est comparée au triangle équilatéral, parce qu'elle est partout semblable à elle-même ; les choses sensibles, au triangle scalène, formé de côtés inégaux ; et l'essence composée, au triangle isocèle, qui a deux côtés égaux et un côté inégal [5]. Cette essence moyenne étant le monde lui-même, en d'autres termes le ciel, tous

1. Stob., *Ecl.*, 1, 62. — Cf. Cic., *De Nat. d.*, I, 13.
2. Clem. Alex., *Strom.*, V, 604. Plut., *Plat. quæst.*, IX, 1.
3. Ξενοκράτης δὲ τρεῖς φησίν οὐσίας εἶναι, τὴν μὲν αἰσθήτην τὴν δὲ νοητήν,... δοξαστὴν δὲ καὶ σύνθετον τὴν τοῦ οὐρανοῦ· ὁρατὴ μὲν γάρ ἐστι τῇ αἰσθήσει, νοητὴ δὲ δι' ἀστρολογίας. Sext., *Adv. Math.*, VII, 147.
4. *Ibid.*
5. Plut., *De Orac. def.*, 13.

les corps célestes et même les éléments corporels sont des génies ou dieux secondaires [1]. Qu'est-ce à dire, sinon que le divin est partout uni au matériel, et que par conséquent ce qui n'est ni dieu ni pure matière, tenant le milieu entre les extrêmes, est ce qu'on appelle symboliquement un génie? De même, dans l'âme, les qualités bonnes ou mauvaises sont des démons : c'est Aristote lui-même qui nous l'apprend [2]. La hiérarchie des démons n'est autre chose que la série des êtres, ou la progression du divin dans le matériel. Xénocrate, ainsi que les Pythagoriciens, conçoit Dieu comme répandu dans le monde : la pensée même de Dieu pénètre toute chose et se manifeste jusque dans les animaux privés de raison [3].

En résumé, la doctrine de Xénocrate est un pythagorisme confus, mêlé de platonisme. C'est l'imagination mathématique mise au service de la philosophie. Cette doctrine n'a ni la valeur ni l'originalité de celle de Speusippe ; mais les deux principaux disciples de Platon sont également préoccupés des notions de nombre et de grandeur. Ce qu'on cherche vainement dans leurs théories, c'est l'Idée du Bien : Xénocrate n'en parle pas, et Speusippe la rabaisse du rang de cause absolue à celui d'effet relatif. Pourtant le grand principe du platonisme, le principe du Bien, de la perfection, de la forme et de l'essence, ne doit pas disparaître de la philosophie ; rejeté par ceux qui se prétendaient les successeurs de Platon, il va être affirmé de nouveau par celui qui se prétend son adversaire : Platon va revivre dans Aristote.

1. Stob., *Ecl.*, I, 62.
2. *Topiques,* II, 2. — Cf. Stobée, *Serm.*, CIV, 24.
3. Clem. Alex., *Strom.*, V, 590.

APPENDICE

LE MONISME DE PLATON ET LE VRAI SENS DU PARMÉNIDE

Le monisme de Platon est exposé surtout dans la *République*, où il représente le *Bien* comme supérieur à l'essence et à l'intelligence, et dans le *Parménide*, où il considère spécialement le premier principe sous l'aspect de l'Unité, mais dans ses rapports avec le multiple. La *République* montre dans l'être absolu l'être *parfait*; le *Parménide* y montre la substance universelle. Ce dernier point de vue était à sa place dans un dialogue dirigé par le chef de l'école d'Élée, comme l'autre est à sa place dans un dialogue dirigé par Socrate. Le côté moral est prédominant dans la *République*, le côté purement métaphysique et logique dans le *Parménide*.

Socrate vient d'entendre une lecture où Zénon s'efforce de réduire à l'absurde l'hypothèse de la pluralité des êtres, conséquemment l'existence du monde sensible. « Si les êtres sont multiples, il faut que les mêmes choses soient semblables et dissemblables; or cela est impossible; car ni les choses dissemblables ne peuvent être semblables, ni les semblables dissemblables. N'est-ce pas là ton argument, Zénon? — Oui. — Donc, s'il est impossible que les dissemblables soient semblables, les semblables dissemblables, il est par cela même impossible que la pluralité existe; en effet, s'il y avait plusieurs êtres, ils seraient le sujet de contradictions impossibles... Est-ce que je ne comprends pas bien? »

Et Socrate remarque ensuite que la thèse de Zénon est la contre-partie de celle de Parménide. « Affirmer l'unité ou nier la pluralité revient au même. »

Dans le *Phèdre*, Platon désigne Zénon sous le nom du « Palamède d'Élée, qui parle avec tant d'art que les mêmes choses apparaissent aux auditeurs comme semblables et dissemblables, un et plusieurs, en repos et en mouvement [1]. » Ce sont les termes mêmes du *Parménide*. Et il importe de remarquer que ces *apparences* contradictoires étaient montrées par Zénon dans le monde sensible, dans la sphère de la pluralité, pour réduire à l'absurde l'hypothèse de la pluralité de l'être. Zénon d'Élée, à cause de cette dialectique à antinomies, était appelé l'*éristique* [2].

Ces prémisses posées, Socrate dit que, pour sa part, il trouve tout simple que les choses phénoménales et sensibles paraissent semblables et dissemblables à la fois, par leur participation simultanée à l'Idée du semblable et à l'Idée du dissemblable (129, 6); mais, ajoute-t-il, ce qui serait « merveilleux », ce serait de démontrer que, dans le domaine des choses intelligibles, des Idées, « cela même qui est un est plusieurs, et d'autre part que ce qui est plusieurs est un » (129, d). — Or ce problème, dont la solution semblerait merveilleuse à Socrate, c'est précisément celui que Platon, dépassant Socrate comme Parménide, se flatte d'avoir résolu, car le fond du platonisme, notamment d'après le *Philèbe*, c'est que « plusieurs sont un, un est plusieurs ». D'où il suit que l'Unité posée par Parménide n'exclut nullement, comme le croyait Zénon, la multiplicité admise par les Ioniens.

Le *Parménide* tout entier n'a d'autre but que d'établir l'unité de la pluralité et la pluralité de l'unité en montrant, non pas que la même chose est une et plusieurs sous le même rapport, ce qui est bon pour les « éristiques » comme Zénon, mais qu'elle est une et plusieurs suivant « l'hypothèse d'où l'on part ».

1. *Phædr.*, 261, d. Ὥστὲα φαίνεσθαι τοῖς ἀκούουσι τὰ αὐτὰ ὅμοια καὶ ἀνόμοια, καὶ ἓν καὶ πολλὰ, μένοντά τε αὖ καὶ φερόμενα. — Cf. Isocr., *Enc. Hel. comm.* — Ζήνωνα, τὸν ταὐτὰ δυνατὰ καὶ πάλιν ἀδύνατα πειρώμενον ἀποφαίνειν. Ces choses qui paraissent tour à tour possibles et impossibles (τοῦτό δὲ ἀδυνατον, fait dire Platon à Zénon dans le *Parménide*), ce sont les choses multiples, τὰ πολλά, que Zénon déclarait contradictoires (ενάντια *Parm.*, αὐτῷ, 128, c).

2. Epiphane, *Exp. fid.*, 1087, c.

« Il ne suffit pas de raisonner sur une hypothèse; il faut être capable d'examiner toutes les hypothèses possibles sur un même sujet. »

Une fois le problème général posé, il se divise naturellement en deux parties : 1° chercher comment l'unité et la pluralité peuvent coexister dans les objets sensibles par leur participation aux choses intelligibles, et montrer les difficultés ou ἀπορίαι de cette participation; 2° prouver que l'unité et la pluralité coexistent même dans la sphère intelligible des Idées et de l'Un, et résoudre par cela même les difficultés de la participation des choses aux Idées, en ramenant ces difficultés à la loi de communauté réciproque entre les Idées, dont la notion réunit les contraires. De là un monisme synthétique qui n'exclut pas la pluralité phénoménale. Ce plan du *Parménide* n'est pas une hypothèse, mais un fait. Il n'y a qu'à lire et à comprendre ce qu'on lit. Pour exposer son propre système et répondre aux objections, Platon se sert du grand Parménide lui-même et lui fait résoudre par la dialectique le problème proposé. De sorte que le vieil Éléate, mis comme au défi par Socrate, réfute lui-même l'opinion exclusive de Zénon et élargit sa propre doctrine en faisant rentrer tous les contraires dans l'unité radicale du Tout.

Le grand Parménide fait donc la leçon à Zénon d'Élée, ce disciple qui avait tiré du principe de l'Unité une négation de la pluralité non nécessaire aux yeux de Platon. C'est pour cela que Platon, au début du dialogue, met Zénon en scène et en cause. En même temps, Parménide fait la leçon à Aristote, symbolisé par le jeune Aristote; ce jeune homme plein d'ardeur n'a pas encore approfondi cette union radicale des contraires qui fait que les Idées peuvent, sans contradiction, être en elles-mêmes dans leur unité et présentes aux choses mutiples d'une présence intemporelle, inétendue, quoique réelle. Cette double réfutation, au moyen d'un seul et même principe, était bien à sa place dans la bouche solennelle du grand Éléate.

Le Parménide de l'histoire s'était borné personnellement à soutenir que le Tout est un. — Oui, répond Platon, cela est vrai, mais il n'en résulte pas ce que votre disciple Zénon prétend, à savoir que le tout n'est pas en même temps multiple. — Et, d'autre part, si la multiplicité existe,

il n'en résulte pas non plus ce que prétend Aristote : que l'Idée perd son unité, que l'Unité même, étant plusieurs, n'est plus une. En un mot, le rapport d'exclusion absolue entre un et plusieurs (Zénon), entre plusieurs et l'unité de l'Idée (Aristote), n'existe pas dans le monde intelligible : il n'existe ou ne paraît exister que dans les choses qui dépendent du temps et de l'espace. « Nous parlons comme dans un songe quand nous transportons ces *rêveries* à la substance éternelle », dit le *Timée*.

Le mystère qui peut rester encore sur ces paroles, le *Sophiste*, suite du *Parménide* et du *Théétète*, a pour objet de le dissiper : l'étranger d'Élée, qui est Platon lui-même, y montre comment un est plusieurs; comment il faut distinguer le philosophe démontrant dialectiquement l'Unité des contraires du *sophiste* qui identifie les contradictions, et même du dialecticien *éristique*, comme Zénon, qui tire des conséquences fausses de ses antinomies.

« Si quelqu'un refuse son assentiment à ces contradictions, celui-là n'a qu'à y bien regarder et à nous offrir quelque solution meilleure. Si, au contraire, croyant avoir fait merveille, on se complaît (comme les sophistes) à tirer ces raisonnements tantôt dans un sens, tantôt dans un autre, on y prendra bien plus de peine que cela ne vaut, comme nous le voyons maintenant. Car tout cela n'est ni fort spirituel ni difficile à trouver. Mais ce qui est à la fois difficile et beau..., c'est de laisser de côté tout cela, comme *parfaitement possible*, et d'être en état de suivre pas à pas, en les réfutant, ceux qui viennent dire [comme Zénon d'Élée, le Palamède d'Élée] que ce qui est autre est le même, ou ce qui est le même autre *en un certain sens*, en le prenant *dans ce sens même* et sous le point de vue dans lequel ils veulent qu'il en soit ainsi » (c'est-à-dire que la discussion, pour être vraiment féconde, doit porter sur le particulier et le déterminé, comme dans le *Parménide*). « Mais de prouver vaguement que le même est autre, l'autre identique, le grand petit, le semblable dissemblable, et de s'amuser à faire comparaître de la sorte les contraires dans son discours, ce n'est pas là une véritable méthode dialectique; c'est celle d'un novice qui commence à peine à faire connaissance avec les êtres. »

Voilà des paroles sévères à l'égard de Zénon et de ses imitateurs. Zénon montrait, nous a dit Platon, que le *semblable* est *dissemblable*, que le *repos* est en *mouvement*, etc. Le *Parménide*, au lieu de s'en tenir à ces chocs de contraires dans le vague, examine des hypothèses déterminées et bien définies : par exemple, si l'*un est*, que lui arrive-t-il? Réponse : il est à la fois un et plusieurs, semblable et dissemblable, en mouvement et en repos, etc. Si l'un n'est pas, qu'arrive-t-il? quelles conséquences peut-on aussi tirer de chaque thèse pour les autres choses? etc. A la bonne heure : voilà une discussion sur des hypothèses précises et non plus une dialectique dans le vague.

De même, dans le passage du *Philèbe* où nous avons montré un résumé exact du *Parménide* fait par Platon lui-même, Platon oppose de nouveau sa dialectique, celle du *Parménide* et du *Sophiste*, à l'éristique de Zénon et des autres dialecticiens incomplets. « Ce sont les Dieux qui nous ont donné cet art d'examiner, d'apprendre et de nous instruire les uns les autres (διαλέγεσθαι). Mais les sages d'entre les hommes d'aujourd'hui *font un à l'aventure*, et *plusieurs* plus tôt ou plus tard qu'il ne faut. *Après l'unité*, ils *passent tout de suite à l'infini*, et les nombres intermédiaires leur échappent. Cependant *ce sont ces intermédiaires qui distinguent la discussion conforme aux lois de la dialectique* de celle qui n'est qu'*éristique*[1]. »

On a soutenu, il est vrai, qu'il ne faut pas prendre au

1. *Phileb.*, 16, D. Οἱ μὲν παλαιοὶ, χρείττονες ἡμῶν καὶ ἐγγυτέρω θεῶν οἰκοῦντες, ταύτην φήμην παρέδοσαν, ὡς ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ ἐκ πολλῶν ὄντων τῶν ἀεί λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὑτοῖς ξύμφυτον ἐχόντων. Δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ πάντος ἑκάστοτε θεμένους ζητεῖν· εὑρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν. ἐὰν οὖν καταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μὴ, τρεῖς ἤ τινα ἄλλον ἀριθμόν,... μέχριπερ ἄν τὸ κατ' ἀρχὰς ἓν μὴ ὅτι ἓν καὶ πολλὰ καὶ ἄπειρά ἐστι μόνον ἴδῃ τις, ἀλλὰ καὶ ὁποσα. τὴν δὲ τοῦ ἀπείρου ἰδέαν πρὸς τὸ πλῆθος μὴ προσφέρειν, πρὶν ἄν τις τὸν ἀριθμὸν αὐτοῦ πάντα κατίδῃ τὸν μεταξὺ τοῦ ἀπείρου τε καὶ τοῦ ἕνος. τότε δ' ἤδη τὸ ἓν ἕκαστον τῶν πάντων εἰς τὸ ἄπειρον μεθέντα χαίρειν ἐᾷν... Οἱ δὲ νῦν τῶν ἀνθρώπων σοφοὶ ἓν μὲν, ὅπως ἄν τύχωσι, καὶ πολλὰ θᾶττον καὶ βραδύτερον ποιοῦσι τοῦ δέοντος, μετὰ δὲ τὸ ἓν ἄπειρα εὐθὺς· τὰ δὲ μέσα αὐτοὺς ἐκφεύγει, οἷς διακεχώρισται τό τε διαλεκτικῶς πάλιν καὶ τὸ ἐριστικῶς ἡμᾶς προιεῖσθαι πρὸς ἀλλήλους τοὺς λόγους.

sérieux la discussion de Parménide, parce que Platon lui-même la traite de « jeu ». Cette assertion s'appuie sur ce que répond Parménide à la demande de Socrate : qu'il est bien âgé pour « jouer à ce jeu laborieux », πραγματειώδη παιδίαν παίζειν. — Mais ce sont là cérémonies et coquetteries de vieillard, aimables ironies, pures grâces de style platonicien [1].

Il est clair que, pour Platon, l'exercice dialectique à outrance, tel qu'il fut pratiqué par Zénon, est une sorte de gymnastique qui convient surtout à la jeunesse; mais faut-il en conclure que la discussion du *Parménide* soit un pur badinage sans portée dogmatique?

Contre cette opinion nous avons apporté le témoignage même de Platon, dans le beau passage où Parménide dit à Socrate : « Tandis que tu es jeune encore, exerce-toi à ce qui semble inutile, et à ce que le vulgaire appelle un bavardage (ἀδολεσχία), et *sans quoi cependant la vérité t'échappera.* » Il s'agit de l'examen dialectique et antinomique de toutes les thèses et antithèses possibles sur un sujet; donc cet examen, qui n'est plus l'éristique vague dont parle le *Philèbe,* n'est pas un « enfantillage », mais bien une condition nécessaire pour découvrir la *vérité;* si cet exercice ne fournit pas encore par lui-même la conclusion positive (qui est pour Platon la coexistence de l'un et du multiple dans l'Idée, union des contraires), tout au moins il la prépare, la rend nécessaire, comme solution des difficultés (ἀπορίαι) que présente le mélange des Idées (συμμίξις) ou la réciproque union des contraires (κοινωνία).

Un peu plus loin, Platon répète : « La foule ignore que, sans ce voyage et cette course à travers toutes choses, il est impossible d'avoir un esprit qui rencontre la vérité. » On ne saurait donc nier le caractère sérieux et fructueux de l'exercice dialectique, et, d'autre part, comme il vient à propos des difficultés mêmes que présente la théorie des Idées, il est clair qu'il doit indiquer la voie à suivre pour les résoudre. Cette voie, Platon le répète à deux ou trois reprises, c'est de faire porter l'examen des thèses

1. M. Waddington traduit παιδία par « enfantillage », ce qui est inexact; ce mot désigne simplement un *jeu,* et le παῖς est d'ailleurs un jeune garçon, un jeune homme, comme étaient les disciples de Socrate.

antinomiques non sur les choses sensibles. « mais sur celles qu'on saisit par la pensée et qu'on peut regarder comme des Idées ». C'est donc bien le rapport mutuel des Idées qu'il s'agit de déterminer en épuisant toutes les thèses et antithèses possibles, et cela afin de découvrir la vérité. Quelle est cette vérité finale, sinon que les Idées s'impliquent mutuellement, étant au-dessus du temps et de l'espace?

Nous avons apporté sur ce point un second témoignage de Platon même dans le *Théétète*, où il fait allusion à son *Parménide*. Socrate dit qu'il a entendu l'Eléate, lui très jeune, quand Parménide était très vieux, et qu'il y avait dans ses discours « une profondeur extraordinaire ». « Je crains, ajoute-t-il, que nous ne comprenions pas ses paroles et encore *moins sa pensée.* » A bon entendeur, salut. — Même témoignage dans le *Sophiste*, et toujours à propos de l'entretien entre le vieux Parménide et le jeune Socrate. La chronologie oblige à croire cet entretien simulé et imaginaire; donc l'allusion de Platon tombe sur le dialogue intitulé le *Parménide,* et non sur les profondeurs d'un réel dialogue entre Parménide et Socrate Enfin Platon dans le *Philèbe,* résumant lui-même son *Parménide* et les diverses parties de ce dialogue, dit que, quand on montre « qu'un est plusieurs », non seulement dans le monde sensible, mais dans le monde intelligible où « *l'unité n'est plus prise parmi les choses sujettes à la génération et à la corruption* », ces questions sont « la source des plus grandes *apories* » lorsqu'on y répond mal, et aussi des plus grandes satisfactions et *eupories* quand on y répond bien. — Faut-il donc admettre que Platon estimait y avoir mal répondu dans son *Parménide,* alors que la conclusion de ce dialogue se trouve être en *propres termes* celle même du *Philèbe :* « Les anciens, qui étaient plus près des Dieux, nous ont transmis cette tradition que *toutes les choses auxquelles on attribue une existence éternelle* (les Idées) sont composées d'*un* et de *plusieurs*, et réunissent en elles, par leur nature, le fini et l'infini ». Le *Parménide* n'a pas d'autre objet que de démontrer cette coexistence éternelle de l'unité et de la pluralité, du fini et de l'infini, du semblable et du différent, etc., dans l'Unité primitive d'où sort le monde.

Donc le *Parménide* est un dialogue sérieux, et ce n'est pas par un vain badinage que Platon démontre tous les attributs métaphysiques de l'Unité, immensité, éternité, absolu, etc., etc., ainsi que la conciliation primordiale des contraires en son sein.

Si ce n'est pas là le sens du *Parménide*, nous avouons qu'il n'y a plus d'exégèse possible. Ce n'est pas une raison pour prêter à Platon le système alexandrin, nous ne l'avons pas fait; mais il est incontestable que Platon a conçu le premier principe sous trois aspects : unité de l'absolu ou perfection de l'être, multiplicité des Idées, synthèse de l'un et du multiple dans l'âme génératrice du temps et du devenir.

On a soutenu que l'unité dont il est parlé dans les trois premières thèses n'est ni l'Unité des Eléates, ni le Bien-Un de Platon, ni une existence divine quelconque. « L'idée théologique en est totalement absente », dit M. Waddington. D'autre part, selon le même interprète, les « autres choses », τἀλλα, ne désigneraient pas la sphère de la pluralité, le monde. C'est là, selon nous, une opinion contraire aux textes. Est-ce par l'effet du hasard que la première thèse du *Parménide* nous montre l'*Un-un* supérieur au nombre, à l'espace, au temps, de telle sorte qu'on ne peut dire de l'Un *qu'il a été*, *qu'il sera*, ni même qu'il *est* au sens ordinaire du mot? Est-ce par hasard que tous les attributs métaphysiques de l'Unité absolue, intemporelle, inétendue, coïncident avec ceux que Platon attribue à Dieu dans le *Timée* et dans la *République?* Est-ce encore par hasard que la seconde thèse s'applique exactement au monde des Idées, où la pluralité et l'unité coïncident, où les choses sont à la fois *finies* et *infinies*, πέρας καὶ ἄπειρον? Platon dit lui-même dans le *Philèbe*, on s'en souvient : « C'est une chose étrange à dire que *plusieurs sont un, un est plusieurs;* or je dis que ce rapport d'un et de plusieurs se trouve partout et toujours (donc, dans le monde intelligible); jamais il ne cessera d'être et jamais *il n'a commencé d'être.* » Donc il est éternel, et le vrai principe des choses n'est pas seulement l'Un-un des Éléates, mais l'*Un-être* de Platon, qui est *Un-plusieurs* par la pluralité éminente des Idées. Est-ce enfin par l'effet du hasard que la troisième thèse du *Parménide* est présentée expressément comme la synthèse et

la réconciliation des deux précédentes au moyen des notions de temps et d'instant, de mouvement ou de devenir, lesquelles impliquent un « moteur qui se meut lui-même », un « mouvement qui se meut lui-même », c'est-à-dire l'âme, l'αὐτοζῶον du *Timée* [1]?

Hegel n'a pas eu de grands efforts d'imagination à faire pour trouver sa fameuse synthèse de l'être et du non-être dans le devenir. Il n'a eu qu'à lire les trois premières thèses du *Parménide*, auquel il rend d'ailleurs pleine justice. Platon dit formellement : « Si l'un est et si l'un n'est pas et s'il participe du temps, il faut alors à un moment qu'il soit et qu'à l'autre il ne soit pas... N'est-ce pas ce que tu appelles *devenir?* οὐ γένεσθαι καλεῖς (156,b). Puis vient la synthèse du mouvement et du repos dans l'élan soudain de *l'instant*, τὸ ἐξαίφνης. L'un qui se meut est l'âme, principe du mouvement et du devenir; le multiple qui se meut, c'est le devenir même, le mouvement, la génération.

La preuve qu'il s'agit bien de l'être éternel et absolu dans ces trois premières thèses, si distinctes des autres, et que la suite du dialogue concerne au contraire le monde, c'est que « les autres choses », τἄλλα, sont appelées par Platon lui-même « cette sorte d'être qui est *autre* que l'Idée ». Que peut être cette sorte d'être autre que l'Idée, sinon le monde de la pluralité, de la génération, du phénomène? La génération est du reste décrite d'une façon impossible à méconnaître dans la 4[e] hypothèse. Si vous mettez, dit Platon, les choses *autres que l'Un* en rapport avec l'unité, « il naît de leur commerce avec l'un quelque chose de différent, qui leur donne des *limites* les unes à l'égard des autres, tandis que leur nature propre (la matière première ou le non-être) ne donne par elle-même qu'illimitation. Aussi les choses *autres que l'Un* sont illimitées et participent de la limite. » C'est, en propres termes, la théorie du *Philèbe* sur le πέρας, l'ἄπειρον et le ξυμμίγμενον. Au reste, rappelons que notre interprétation du *Parménide* est précisément celle que Platon en donne quand

1. Comment M. Tannery a-t-il pu écrire que le sujet du *Parménide* « est évidemment l'*âme du monde*? » Celle-ci est simplement le sujet de la troisième thèse, et encore n'y est-elle indiquée qu'indirectement.

il résume lui-même ce dialogue, en ses deux parties, avec une parfaite exactitude dans le fameux passage du *Philèbe* sur « Un qui est plusieurs ». M. Waddington ne veut pas que l'Unité de Parménide soit au fond identique au Dieu de Platon; or le *Philèbe* nous dit que « l'Unité primitive, τὸ κατ' ἀρχὰς ἕν, est *un* et *plusieurs* et *une infinité* », ce qui est la conclusion même du *Parménide;* et que peut être cette *Unité principe,* sinon l'être absolu, παντελῶς ὄν?

Les trois premières thèses sur l'unité et les deux suivantes sur la pluralité ont pour but de montrer la nécessité du platonisme comme conciliation de l'Unité éléatique et de la multiplicité ionique, par le moyen terme de l'Idée ou unité multiple. En outre, elles répondent aux objections de la première partie relatives à la participation des Idées. Aristote, ayant été pendant près de vingt ans l'élève de Platon, n'a pas pu ne pas lui faire des objections orales. Platon montre que toutes les objections reposent sur une opposition prétendue *absolue* entre l'unité de l'Idée et la multiplicité des choses qui y participent. Platon examine de haut ces objections et répond dans le *Philèbe :* Comme le rapport d'un et de plusieurs existe partout, même dans le monde intelligible, ne vous étonnez donc pas que l'Idée soit à la fois en elle-même et dans les choses; car, outre que l'Idée est intemporelle et inétendue, un est plusieurs, plusieurs sont un, les contraires ont une communion éternelle, κοινωνία; vous, Aristote, vous apercevez des contrariétés et oppositions dans ma doctrine; je vais vous en montrer plus que vous n'en apercevez vous-même : je vais vous en montrer partout, je vais vous faire voir par là : 1° que le premier principe est une unité de contraires, qu'il est et n'est pas absolument tout, πάντα πάντως; 2° que le monde sensible des apparences est également un mélange de phénomènes contraires qui *paraît* et ne *paraît* pas tout; φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται. Etes-vous satisfait? Que vous disiez : l'un *n'est* pas, étant supérieur à l'ουσία (comme dans la thèse éléatique de l'*un-un*), ou que vous disiez : l'un *est* (comme dans l'antithèse proprement platonicienne de l'*un*-être), l'un, dans ses rapports avec lui-même et dans ses rapports avec les autres choses, est absolument tout et ne l'est pas (suivant le point de vue), c'est-à-dire enveloppe les *essences* de toutes choses, même des choses négatives (laideur,

injustice, non-être, etc.), et cependant il n'est aucune des choses particulières; d'autre part, les autres choses, les choses « autres que l'Idée », c'est-à-dire les apparences sensibles ou phénomènes (φαινόμενα), dans leurs rapports avec l'Un et dans leurs rapports entre elles, *paraissent* absolument tout et ne le paraissent pas, φαίνεταττε καὶ οὐ φαινεται; elles offrent toutes les phénoménalités (φανιάσματα), par exemple celle de l'égalité (φαντάσμα ἰσότητος [1].

Dans la célèbre phrase qui conclut le *Parménide*, aucun interprète n'a remarqué que ἐστι tombe sur l'un et les Idées; que φαῖνεται tombe sur les phénomènes sensibles : — Εν εἴτ' ἔστιν (thèse platonicienne), εἴτε μη ἔστιν (antithèse éléatique qui n'exclut pas la thèse), αὐτό τε (l'unité du monde intelligible), καὶ τἄλλα (la pluralité du monde phénoménal), καί πρὸς αὑτὰ καὶ πρὸς ἄλληλα (totalité des rapports possibles), πάντα πάντως ἐστί τε καὶ οὐκ εστι (synthèse radicale des essences contraires dans le monde de l'être), καὶ φαίνεται τε καὶ οὐ φαίνεται (synthèse des apparences contraires dans le monde des *phénomènes)*. — Αληθέστατα. Conclusion énergiquement affirmative de la possibilité de concilier les contraires non pas sans doute au hasard, dit Platon dans le *Philèbe*, mais en établissant entre eux dialectiquement les rapports définis dont parlera le *Sophiste*. Il est « *très vrai* » que l'Unité radicale, enveloppant en même temps une pluralité, est *tout* et *n'est pas tout;* il est *très vrai* que les *phénomènes*, de leur côté, participent à la fois de l'un et de plusieurs, conséquemment de tous les contraires, *paraissent tout et ne le paraissent pas*.

En d'autres termes, la phrase a ce sens : Que vous considériez l'unité primitive de la substance universelle sous l'aspect de l'être qu'elle enveloppe, ou sous l'aspect du non-être qu'elle enveloppe également — puisqu'elle n'est pas tel objet sensible, ni même aucun objet sensible. — Vous avez le droit de dire qu'elle est absolument tout, car la réalité de toutes choses est en elle; et que cependant elle *n'est pas* tout, car elle n'est rien de ce que nous appelons les êtres, elle est le non-être de toutes les existences sensibles et elle est l'être de toutes les non-existences intelli-

1. *Parménide*, 166s, a. La *phénoménalité* universelle des choses sensibles est l'objet de la 8e thèse, où reviennent sans cesse les mots φαίνεται, φάντασμα, etc.

gibles. De leur côté, les autres choses participent *aux* essences de tout, à toutes les Idées, *sont* tout; et d'autre part, elles ne sont aucune essence, aucune Idée, elles ne sont rien; mais en même temps elles offrent et n'offrent pas « comme dans un rêve [1] » la *phénoménalité* de toutes choses, l'apparence de toutes les essences (φαίνεται τε καὶ ου φαίνεσαι) [2].

Tout dépend encore une fois des points de comparaison, de la relation établie, de l'*hypothèse* particulière et déterminée qu'on examine. Voilà pourquoi il faut s'exercer à examiner toutes les thèses et toutes les antithèses », non par « badinage » ou « bavardage », mais parce que, sans cet exercice dialectique qui est en harmonie avec le fond métaphysique des choses, « on ne peut découvrir la vérité ». Tel est, selon nous, le sens exact du *Parménide*, tel que Platon lui-même le détermine non seulement dans le dialogue de ce nom, mais dans le *Théétète*, le *Sophiste*, le *Philèbe*, la *République*, et même le *Timée*, où le caractère intemporel et inétendu de l'existence intelligible est si bien mis en lumière, et où la matière est réduite en définitive à un « songe », à un objet de « raisonnement bâtard », finalement à une *Idée*, l'Idée de l'amorphe, de l'indéfini, εἶδος ἄμορφον. Tout en pythagorisant avec *Timée*, Platon nous fait comprendre ce qu'il y a de symbolique dans le dualisme; et s'il éléatise avec *Parménide*, il nous fait également comprendre que le monisme (comme on dirait aujourd'hui) ne doit pas être si absolu qu'il exclue de l'Un qui est la dualité et la pluralité. Platon est éminemment un conciliateur; selon son propre précepte, quand on lui offre à « choisir », il « prend tout ».

Nous ne saurions, en conséquence, admettre que la seconde partie du *Parménide* ne contient « aucune réponse » aux objections de la première contre la participation des choses aux Idées. Platon répond en élargissant la question, en montrant que la communication des Idées aux choses, qui ne peut être ni *locale* ni *temporelle*, mais

1. Ωὸπερ ὄναρ ἐν ὕπνῳ, *Parménide*, 164, d. C'est l'expression même du *Timée*, ce qui prouve combien nous avons eu raison de montrer l'harmonie finale des deux dialogues.

2. Il n'y a là, quoi qu'en dise M. Waddington, ni « logomachie » ni « absurdité ».

est indépendante des relations de temps, d'espace, d'identité même et de différence logique, se résout dans la communication réciproque des idées, dans l'ἀλλήλων κοινωνία dont parle la *République*. Dès lors, demander avec Aristote comment l'Idée peut être à la fois une en elle-même et présente en des objets multiples, c'est demander comment il peut exister une conciliation d'un et de plusieurs supérieure à l'exclusion réciproque des parties dans le temps et dans l'espace. A quoi Platon répond : — L'unité de la substance éternelle enveloppe la pluralité, que *Parménide* voulait exclure de son sein ; elle est donc présente à la pluralité, immanente au monde, sans perdre pour cela son existence une et identique. Vouloir appliquer à la substance universelle, à l'absolu, παντελῶς ὄν, les exclusions et divisions mutuelles des êtres dans le temps et dans l'espace, c'est parler « comme dans un songe », c'est oublier que les contraires finissent nécessairement par être *liés* quelque part, par être ramenés à une unité radicale : cette unité est et n'est pas tout, πάντα πάντως ἐστι καὶ οὐκ ἔστι, et les phénomènes, de leur côté, offrent et n'offrent pas toutes les apparences, φαίνεταί τε καὶ οὐ φαίνεται.

Platon n'est assurément ni Plotin, ni Spinoza, ni Schelling, ni Hegel, ni Schopenhauer, mais il est leur commun ancêtre.

FIN DU DEUXIÈME VOLUME

TABLE DES MATIÈRES

LIVRE VIII

Esthétique de Platon.

CHAPITRE I. — L'idée du Beau.

CHAPITRE II. — Théorie de l'art.

LIVRE IX

Rapport des Idées à l'activité. Morale et politique de Platon.

CHAPITRE I. — La liberté morale dans Platon. Théorie de la volonté.

CHAPITRE II. — La loi morale dans Platon. L'Idée du Bien et du Juste.

CHAPITRE III. — Politique de Platon. L'Idée du Juste dans la société.

LIVRE X

Religion platonicienne.

CHAPITRE I. — Hiérarchie des Idées.

CHAPITRE II. — L'idée du Bien supérieure a l'essence.

CHAPITRE III. — Le Bien, supérieur a l'intelligence.

CHAPITRE IV. — Le Bien, principe des Idées, est Dieu. Preuve dialectique de l'existence de Dieu.

CHAPITRE V. — Preuves socratiques de l'existence de Dieu.

CHAPITRE VI. — Les attributs métaphysiques de Dieu. L'individualité divine.

CHAPITRE VII. — Les attributs moraux de Dieu. Personnalité divine.

LIVRE XI

Rapports de Dieu au monde.

CHAPITRE I. — Dieu protecteur du monde.

CHAPITRE II. — Le monde. — Cosmologie platonicienne.

CHAPITRE III. — Psychologie platonicienne dans son rapport avec la théorie des Idées. — Idées générales de l'ame.

CHAPITRE II. — LE PRINCIPE DE L'INTELLIGENCE. — ANAXAGORE.

CHAPITRE III. — PRINCIPE DES NOMBRES INTERMÉDIAIRES. PYTHAGORE ET PHILOLAÜS.

CHAPITRE IV. — Le principe de l'amour universel. Empédocle.

CHAPITRE V. — Le principe de l'unité. — Xénophane. Parménide. — Zénon.

CHAPITRE VI. — La sophistique. — Le principe du non-être et la méthode de double négation.

CHAPITRE VIII. — L'école de Mégare.

LIVRE XIII

L'école de Platon.

705-20. — Coulommiers. Imp. Paul BRODARD. —p8-20.